RENÉ LATOURELLE

EL HOMBRE Y SUS PROBLEMAS A LA LUZ DE CRISTO

VERDAD
E
IMAGEN

RENE LATOURELLE

EL HOMBRE Y SUS PROBLEMAS A LA LUZ DE CRISTO

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1984

Título original: *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*
Tradujo: Alfonso Ortiz García

© Desclée (Paris, Tournai) - Bellarmin (Montreal) 1981

© Ediciones Sígueme, S.A., 1984
Apartado 332 - Salamanca (España)

ISBN: 84-301-0938-2
Depósito legal: S. 263-1984
Printed in Spain
Imprime: Imprenta «Calatrava».
Libreros, 29-39. Tel. (923) 21 41 18
Salamanca, 1984

CONTENIDO

Introducción 9

1. Cristo, oportunidad para el hombre de hoy ... 15

I. TRES APROXIMACIONES A LA CONDICIÓN HUMANA: PASCAL, TEILHARD, BLONDEL 45

2. Blas Pascal: Cristo, totalidad de sentido 49
3. Teilhard de Chardin en el centro universal de convergencia 117
4. Mauricio Blondel: la hipótesis cristiana o la respuesta esperada 201
5. Pascal, Teilhard, Blondel. Estudio comparativo de tres aproximaciones 241

II. CRISTO Y NUESTROS PROBLEMAS HUMANOS 265

6. Cristo y nuestras necesidades 269
7. Alteridad y comunión 289
8. Trabajo, investigación y progreso 307
9. El poder del mal y la salvación por la cruz ... 335
10. Autonomía, liberación y libertad 361
11. Profetismo y esperanza de los que sufren 385
12. La muerte para la vida 405
13. El Dios de Jesucristo 431

Conclusiones 449

Indice general 455

Introducción

Si el cristianismo se presenta como la intervención de Dios en una historia que culmina en Jesucristo, resulta de enorme importancia saber si, cómo y en qué medida podemos alcanzar nosotros ese acontecimiento. De aquí se sigue que el problema del acceso a Jesús por medio de los evangelios *es capital en la cristología* [1].

Esta hermenéutica de los orígenes del cristianismo no basta sin embargo, sino que debe completarse con una hermenéutica del mismo hombre. Porque Jesús no es solamente una irrupción de Dios en la historia de los hombres; es una irrupción que revela al propio hombre, que lo descifra, lo interpreta y lo transfigura. El hombre no tiene sentido más que en Jesucristo. Solamente Cristo lleva a cabo la exégesis del hombre y de sus problemas. Solamente Cristo es la clave del criptograma humano. La presente obra se esfuerza en iluminar este segundo *aspecto de la credibilidad cristiana.*

Efectivamente, el hombre es ante todo una cuestión sobre sí mismo y sobre el sentido último de su vida; no es capaz de eludir esta cuestión por el simple hecho de que no es capaz de eludirse a sí mismo. Queramos o no queramos, como observa Pascal en su Pari, *todos estamos "embarcados" en ella. No podemos escaparnos: ¿quiénes somos? ¿adónde vamos? ¿por qué existimos? El hombre no puede eliminar estas cuestiones sin renunciar a vivir, sin renunciar a ser. Hoy, como ayer, señala el Vaticano II en su declaración sobre las religiones no cristianas, los hombres aguardan la respuesta a los enigmas que preocupan profundamente al corazón humano: "¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido y el fin de nuestra vida? ¿Qué es el bien y qué es el pe-*

1. Es la cuestión que tratábamos en *El acceso a Jesús por los evangelios,* Salamanca 1982.

cado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio y cuál la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, aquel último e inefable misterio que envuelve nuestra existencia, del cual procedemos y hacia el cual nos dirigimos?" [2]. *Todos estamos* embarcados, *es decir, comprometidos en la misma aventura; todos estamos cuestionados, todos interpelados. El hombre es un enigma para sí mismo, un misterio, y no hace nada que valga la pena hasta que no bucee en este misterio.*

Que no se diga que esta cuestión es anacrónica, que ya no se plantea o que no encuentra ningún eco en nuestros días. Al contrario, muchos pensadores contemporáneos (novelistas, filósofos, teólogos), así como los textos del magisterio de la iglesia (desde la Gaudium et spes *hasta la* Redemptor hominis*) no cesan de declarar, lo mismo que el evangelio, que el problema de los problemas es el hombre. Una obra reciente* [3]*, que ha conocido un gran éxito, lo formula en términos simples y sugestivos a la vez, inspirados en Pascal. Reproducimos aquí algunos párrafos que traducimos libremente:*

El problema que late por debajo de estas cuestiones (¿qué somos? ¿de dónde venimos? ¿adónde vamos?) hace muchas veces sonreír, como si sólo se dirigiera a unos adolescentes y fueran poco dignos de llamar la atención a los adultos. A nuestro juicio, resulta perfectamente razonable que se haya comparado la condición humana con la de un grupo de viajeros, conducidos por la noche en un tren rápido, que se despiertan de pronto. ¿De dónde ha partido este tren? ¿qué dirección sigue? Algunos se contentan con examinar el compartimento que ocupan, con verificar sus dimensiones, con enumerar los objetos que allí ven, para dormirse luego tranquilamente. Han tomado conciencia del ambiente que les rodea y lo demás no les importa. Si llega a preocuparles la angustia por lo desconocido, ya encontrarán la manera de superarla pensando en alguna otra cosa. Otros que saben, o que se imaginan saber, no pueden ofrecer más que un dato: el tren se ha metido por un túnel obscuro, sin que puedan decir qué es lo que

2. *Nostra aetate.* Declaración sobre las relaciones de la iglesia con las religiones no cristianas, 1.
3. V. Messori, *Ipotesi su Gesù,* Torino 1976.

habrá a la salida. "No hay nada —dicen algunos—; solamente la noche". Es una opinión muy respetable, pero que carece de pruebas, ya que nadie ha regresado de ese viaje más allá de la línea de la muerte. Al contrario —dice el autor—, nosotros formamos parte del grupo de los ingenuos, de los incurables adolescentes. Somos de los que se asustan del silencio eterno de los espacios infinitos que nos rodean y no tienen vergüenza de reconocerlo. En vez de permanecer sentados en nuestro sitio, viendo cómo huye la noche por fuera, preferimos ir circulando de un departamento a otro con la esperanza —¿quién sabe?— de descubrir un "horario" que dé un nombre y una dirección a este viaje que no hemos escogido nosotros.

Jesús —se pregunta el autor— ¿no será la respuesta a nuestras cuestiones? En efecto, él es el único que ha regresado vivo del túnel de la muerte. ¡Si eso fuera verdad! La verdad es que, después de él, el misterio permanece. ¡Cuántos problemas por resolver! Creer —observa Teilhard de Chardin— no es ni mucho menos comprender. Sin embargo, este misterio y estos problemas resultan todavía más opacos si afirmamos que el cristianismo no es más que una vana ilusión, la superchería más voluminosa de que ha sido víctima la humanidad[4].

También nosotros estamos convencidos de que Cristo, solamente Cristo, da un sentido, *no solamente a la condición humana tomada en su conjunto, explicándole al hombre su vocación de hijo llamado, por gracia, a la vida y a la gloria de Dios, sino iluminando además los problemas concretos y particulares de esta condición. Sólo él es esa luz penetrante que atraviesa al hombre "de parte a parte" y lo revela a sus propios ojos. En él, pura luz, el hombre descubre su verdad última.*

Pero si es verdad que Cristo, por su vida y su mensaje, es mediador de sentido, *único exegeta del hombre y de sus problemas, si es verdad que en él el hombre llega a situarse, a comprenderse, a realizarse y hasta a superarse, si es verdad que la luz que proyecta sobre la condición humana resulta tan penetrante, por eso mismo se plantea irremediablemente la cuestión de su identidad. ¿No será Jesús, como pretende la iglesia y como lo da a entender él mismo con la autoridad de su palabra, con*

4. *Ibid.*, 21-27.

la conciencia de su relación única con el Padre, con su comportamiento y sus declaraciones, con su pasión, su muerte y su resurrección, con el movimiento religioso multisecular al que dio origen, no será el Dios-entre-nosotros, el Enmanuel? Responder a esta cuestión equivale a tocar la cuestión de los signos que revelan y acreditan a Jesús como Hijo del Padre.

Pues bien, es importante subrayar que los signos que permiten identificar a Jesús no son exteriores a él, sino que emanan de ese centro de irradiación que es el propio Cristo. Es por su humanidad como Cristo manifiesta al Padre; es también por los caminos de la encarnación como los hombres identifican a Cristo como Hijo del Padre. Cristo es por sí mismo signo de la autenticidad de la revelación que es él personalmente. Por medio de las realidades de su vida, sobre todo por la irradiación de su amor, Jesús, hombre de la historia, se va haciendo reconocer progresivamente como Mesías y Señor. La iglesia, a su vez, con sus paradojas no menos que con su santidad, atestigua que ella es la esposa perdonada, purificada, santificada, que ha recibido de Cristo su ser y todos sus bienes.

Antes de hablar de los signos "particulares" de la revelación, conviene considerar por tanto los dos signos fundamentales que contienen a todos los demás, a saber, Cristo y la iglesia. Tal es el proceso que hemos seguido en Cristo y la iglesia, signos de salvación[5]. *Queda por completar este estudio mostrando cómo la transfiguración del hombre en nueva criatura vivificada por el Espíritu y cómo la transformación del cosmos por el milagro son los signos del reino en su visibilidad, la huella visible de la venida de la palabra al mundo. En Cristo resucitado se ha realizado la salvación, se ha anunciado y anticipado la nueva creación; en consecuencia, el mismo cosmos ha sido ya tocado y participa de los efectos benéficos de esta transformación.*

La presente obra constituye el segundo *de los tres momentos o aproximaciones que juzgamos indispensables para tratar convenientemente el problema de la credibilidad del cristianismo*[6]. *Estos tres momentos corresponden a las tres cuestiones: ¿es accesible Jesús en su realidad histórica? ¿responden Jesús y su mensaje*

5. R. Latourelle, *Cristo y la iglesia, signos de salvación,* Salamanca 1971.
6. Más en detalle: R. Latourelle, *El acceso a Jesús, o. c.,* 9-14.

a la cuestión radical del sentido de la existencia humana? ¿puede identificarse a Jesús como Dios-entre-nosotros? En esta obra intentamos responder a la segunda de estas cuestiones.

Después de un capítulo que plantea la cuestión del sentido de la existencia humana en un contexto contemporáneo, frente a Cristo y su mensaje, la obra se articula en dos partes: la primera estudia el problema de la condición humana en su globalidad, *a partir de tres autores característicos: Pascal, Teilhard y Blondel; la segunda se dedica a mostrar cómo Cristo da un sentido no solamente a la condición humana tomada en su conjunto, sino también a los problemas principales de esta condición: el trabajo en el mundo, la soledad, la alteridad y la comunión, la libertad, el pecado, el sufrimiento, la muerte, la salvación. Esta aproximación, de carácter histórico y luego sistemático, tiene la ventaja de diversificar la presentación y, asimismo, según creemos, de renovar el interés.*

1

Cristo, oportunidad para el hombre de hoy

La necesidad que el hombre tiene de descifrarse, de «descodificarse», está siempre presente ante la conciencia humana. Sin embargo, se hace sentir de forma más aguda en ciertos momentos de crisis, en nuestra vida personal (momentos de soledad, de abandono, de enfermedad) o en la vida de la humanidad. Se produce entonces en el hombre una especie de sacudida visceral, una opresión del corazón. Se aviva el sentimiento de nuestra fragilidad: ¿no será el hombre más que eso? ¿no tiene la vida otro sentido? ¿cómo explicar tantos contrastes aparentes? Cada generación humana conoce entonces «momentos críticos» que pueden convertirse en «momentos de inserción» para el evangelio que sale al encuentro de nuestra soledad para colmarla, de nuestra indigencia para remediarla.

¿Cuáles son esos factores que en la actualidad imponen al hombre la cuestión del sentido del hombre y de la condición humana y que hacen de Cristo, del mensaje cristiano, una oportunidad para los problemas del hombre contemporáneo? No se trata aquí de dar un juicio de valor sobre nuestra época, más o menos buena que las demás, sino de captar y de describir esos factores que afectan al hombre del siglo XX, incluso sin que se dé él mismo cuenta, y que le van dando una fisonomía, un lenguaje, una mentalidad. Indicaré algunos de ellos sobre la base de unas observaciones personales y también sobre la base de

cierto número de obras que, en las últimas décadas, han tenido un impacto considerable *en occidente*; por ejemplo, las de H. Cox, H. Marcuse, J. Delumeau, A. Solzenitsyn, A. Toffler [1].

1. *Rasgos del hombre del siglo XX*

1) *El hombre a-religioso o indiferente* comparte, oficialmente al menos, la afirmación de la «muerte de Dios» decretada por un círculo de intelectuales (Hegel, Feuerbach, Marx, Freud, Nietzsche). El ateísmo más o menos consciente de gran número de nuestros contemporáneos recoge, amalgama o confunde las críticas de estos espíritus que han eliminado la hipótesis-Dios [2]. Pero lo que se encuentra con mayor frecuencia es la idea de un Dios existente, aunque «de vacaciones», de una especie de presente-ausente, que no interviene en los asuntos humanos. Quizás siga viviendo Dios, pero no molesta. Además, ¿qué es lo que podría añadir a lo que ya tenemos o a lo que tendremos más adelante? ¿Por qué aspirar al pan del cielo, cuando nos basta ampliamente el de la tierra?

2) Gran número de *antiguos cristianos* conservan cierta amargura, cierto rencor contra una especie de cristianismo que nos presenta la historia: un cristianismo de estado, autoritario, ligado a los poderes políticos o a los poderes económicos, armado de lanzas y de pólvora (cruzadas, guerras de religión, procesos inquisitoriales, actitud contra los judíos, los musulmanes, las brujas...), que dominaba las conciencias por el miedo más que por el amor. Un cristianismo sombrío, centrado en el pecado y la sanción; un código penal más que un estilo de vida. Una religión de opresión y de represión [3]. Un gran número de cristianos se han desembarazado de todos estos fardos y de todos estos temores y viven al margen de la iglesia institucional, sin preocuparse lo más mínimo por lo que ésta piensa, dice o hace. Pero no con-

1. H. Cox, *La ciudad secular*, Barcelona 1973; A. Toffler, *La troisième vague*, Paris 1980; H. Marcuse. *El hombre unidimensional*, Barcelona 1969; J. Delumeau, *Le christianisme va-t-il mourir?*, Paris 1977; A. Solzenitsyn, *Le déclin du courage*, traducción de L'Express (19-25 junio 1978) 69-76. Nuestra descripción se refiere ante todo al hombre de occidente. Para tener en cuenta otros ambientes, debería ser más matizada.

2. J. Delumeau, *o. c.*, 14-18.

3. *Ibid.*, 27-71.

viene engañarse; en el fondo de esta denuncia hay muchas veces, sobre todo entre los jóvenes, un deseo de volver al frescor y a la pureza del evangelio. El atractivo ejercido por Juan XXIII, Juan Pablo I, Juan Pablo II, ¿no es el signo de que hay muchos dispuestos a abrirse a una salvación que pasa por Cristo y por su amor?

3) *El hombre del ocio,* que exige «panem et circenses», engendrado por la civilización de los mass media: la radio, el cine, la prensa, la televisión. De suyo, estos medios representan un innegable progreso, pero con una contrapartida trágica a nivel de la conciencia personal. Estos medios difunden informaciones, imágenes, ritmos, ideas; «distraen» en el sentido positivo del término, pero al mismo tiempo «divierten» en el sentido pascaliano de la palabra. La agitación de *animus* mata a *anima.* Desaparece el diálogo del hombre consigo mismo; y desaparece incluso el diálogo con los demás. Una sala de televisión no es con frecuencia más que una agrupación de soledades yuxtapuestas. El desfile rápido de las secuencias publicitarias y de los programas impide las pausas necesarias para la reflexión. Los ojos y los oídos quedan saciados, pero no se piensa. Y sobre todo «se huye»; resulta imposible la inmersión en la propia intimidad.

4) El hombre del *progreso y de la técnica.* Gracias a los medios de comunicación vivimos todos en la hora de un presente «universal». Nuestro planeta se ha convertido en una casa de cristal en la que todos somos visibles para todos. Los acontecimientos de un país, de una ciudad, de una aldea, son acontecimientos del universo. Sabemos y hasta vemos al mismo tiempo lo que está ocurriendo en el mundo entero. Así es como percibimos actualmente, con una agudeza cada vez mayor, la presencia amenazadora de dos espectros: la miseria y la guerra. Dos realidades que por otra parte están ligadas entre sí. En efecto, ¿cómo suprimir la amenaza de la guerra si no se destierra el hambre, la cólera y el odio provocados por la desigualdad de condiciones? Dentro de treinta años, cuando la humanidad cuente con seis mil millones de habitantes, ¿cómo concebir que pueda seguir habiendo indefinidamente un abismo entre mil millones de hombres saciados y cinco mil millones de personas hambrientas, sin que explote la violencia? Por otra parte, ante el poder creciente de los medios actuales de agresión, es preciso considerar fríamente

como una posibilidad la destrucción masiva de la humanidad. Nuestro planeta vive envuelto en una red de máquinas mortales, en la tierra, en el aire y en el mar. Las reuniones que se celebran entre la Unión Soviética y los Estados Unidos para reducir el número de misiles nucleares autorizados en cada uno de los dos campos no modifican en nada los datos del problema. ¿Cómo impedir entonces que se plantee dicha hipótesis? Pero entonces, ¿qué ocurre con el hombre ante esta amenaza «puntual» y brutal? ¿Acaso esta masa de hombres es algo más que un número? En consecuencia, el optimismo suscitado por el progreso va mezclado con un miedo cósmico. La presencia de la guerra engendra una psicosis de dimensión planetaria. Después del «hombre-para-la-muerte» de Heidegger, ¿habrá que hablar de la «humanidad-para-la-muerte»? Lo trágico es que ha sido el mismo hombre el que ha sembrado los gérmenes de esta muerte universal. En el mismo momento en que el hombre conoce la embriaguez del progreso, se descubre *triste* e *inquieto*. ¿Es verdad que está trabajando por su propia destrucción y que es ése su destino? El escándalo de las dos últimas guerras ha revelado la fragilidad de una civilización incapaz de respetar los valores a los que apela, capaz únicamente de matar a los hombres con el pretexto de defender los derechos del hombre.

5) El hombre de la *gran ciudad o tecnópolis* [4], es decir, esa telaraña de calles, de edificios, de cajones de ascensor, de autobuses, de metros, de taxis. Y también la concepción de la vida que se deriva de todo esto: la de la contigüidad, la del anonimato. En la tecnópolis son raros los contactos con los vecinos; cuando se dan, son rápidos y sin profundidad alguna. Se charla sin conocerse. Lo que importa no son las personas, sino lo que uno hace, lo que sirve, cómo puede utilizarse, lo que funciona y cómo funciona. Se exige a los demás que sean útiles, o por lo menos que no molesten. En las ciudades tentaculares, en donde la violencia y el terrorismo se suman al anonimato, la gente tiene miedo y pone barreras a su alrededor. Esto no es una fatalidad de la tecnópolis, pero lo cierto es que se trata de un fenómeno cada vez más frecuente. En semejante contexto la persona queda devaluada, o por lo menos corre el peligro de devaluarse.

4. H. Cox, *La ciudad secular*, Barcelona 1973.

6) El hombre de los *ordenadores*. En la era de los *computadores* sólo se aprecia la verificación, la experimentación, el cálculo. El otro, con su libertad, con su inviolabilidad, con su misterio, con sus convicciones, emociones y afectos (todas esas cosas de las que sólo él posee el secreto y sólo él puede revelar), carece de interés [5]. Codificado, reducido, a una ficha, alimenta los cerebros electrónicos y enriquece las estadísticas. Pero lo paradójico es que esta amenaza de la técnica calculadora se extiende hasta las ciencias del hombre, al que se concibe también un micromecanismo desmontable lo mismo que las piezas de un motor. El hombre no piensa, no habla; son unas estructuras inconscientes (lingüísticas, biológicas, psíquicas) las que piensan y hablan por él y las que lo conducen sin que él mismo se dé cuenta. Ese hombre, absorbido y digerido por la ciencia, no puede sentirse orgulloso de sí mismo, ya que hay en él zonas profundas de misterio y de verdad nunca alcanzadas y jamás satisfechas. El hombre empieza a perder la fe en el hombre.

7) El hombre da *publicidad*. Frente a lo que acabamos de decir, *el otro* representa un desafío, ya que es el único elemento del universo que se resiste a la voluntad de dominio de la civilización técnica. Entonces esa voluntad de poder que caracteriza al mundo de la técnica intenta penetrar en el secreto de la persona para arrancárselo por medio de una especie de atraco. De ahí las indiscreciones, la falta de pudor, la violación de las conciencias ejercida por medio de todos los recursos de la prensa sobre la vida privada de las personas para exponer su vida íntima ante la opinión pública y poder así quitarles su valor, marchitarlas, envilecerlas. Es una de las formas más inmundas de la omnipotencia de la moderna publicidad.

8) El *hombre unidimensional* o agente de producción. En la sociedad contemporánea la productividad es el valor supremo [6]. El proceso de producción es un *en-sí*; se impone y se hace agresivo. Esta obsesión de la productividad conduce muy pronto al desprecio de las personas. La producción de las cosas camina al mismo ritmo que la destrucción de los hombres. Subrayemos que

5. G. Langevin, *Les chances et les handicaps de la foi à notre époque*: Science et Esprit 28 (1976) 113-114.
6. H. Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona 1969.

el capitalismo y el marxismo, en este aspecto, tienen la misma concepción reductora de la persona. En ambos casos se considera al hombre como instrumento de producción, de eficiencia. Pues bien, el valor del hombre va mucho más allá de la productividad de su trabajo; se basa en la dignidad de su persona, en su vocación de hijo de Dios. Reducir al hombre a su función de «productor» es valorarlo en función de lo que hace, no de lo que es. El hombre unidimensional abdica de su apertura hacia el Absoluto personal para encerrarse en las categorías de la explotación, de la búsqueda de recursos; es un ser infra-valorado. Una vez más nos encontramos en los antípodas de la libertad interior [7].

9) El hombre de la *lucha de clases*. Esta lucha, concebida como una ley del progreso social, es de origen marxista, pero se ha ido imponiendo poco a poco en todos los regímenes. De aquí se sigue que patronos y obreros, gobiernos y sindicatos, empresarios y empleados, se presenten como antagonistas. Lo esencial es imponerse, por la presión o por la violencia. El hombre vuelve a asomar su rostro terrible de *homo homini lupus*. En los regímenes totalitarios el otro tiene que pensar como el régimen o desaparecer. En cualquier hipótesis se borran las actitudes de acogida, de respeto, de caridad. Sólo los adversarios se enfrentan entre sí; el más fuerte se convierte en el árbitro de la justicia. El terrorismo pasa a ser el nuevo medio de comunicación.

10) El hombre del *consumo*. Nos han convertido en consumidores que viven en medio de un aire contaminado por la publicidad. La libertad quiere decir uso desenfrenado y loco del dinero y de los bienes que el dinero proporciona. El desarrollo significa poseer más, ampliar los mercados, aumentar los beneficios, transformar la tierra en un «centro mercantil», en una «bolsa de mercados». En el corazón de todo esto: yo. Los otros: posibilidad de incrementar mis rentas. La motivación: el beneficio, un beneficio cada vez mayor. Una vez más el hombre se ve reducido a un instrumento, esta vez a un medio de consumo. Evidentemente, en semejante contexto ya no hay prójimo, sino unos beneficios que conseguir, un capital que incrementar. Todo lo que constituye la dignidad del hombre, es decir, su capacidad de amar, de servir, de acoger, de compadecer, queda suprimido.

7. G. Langevin, *o. c.*, 116-117.

11) El *culto al cuerpo.* Este aspecto de la devaluación del hombre no es ni mucho menos secundario. El culto al cuerpo se manifiesta en lo absoluto del deporte, en la importancia excesiva que se concede a los atletas (salarios inauditos) por encima de las tareas superiores de la sociedad (pensadores, investigadores, artistas), en el desenfreno ciclónico de la pornografía, en la creación de concupiscencias artificiales (la moda). La imposición de estas necesidades crea la espiral de la inflación para satisfacerlas. También esta vez queda aplastada la dignidad del hombre.

De esta forma, el hombre de hoy, más que nunca preocupado por el hombre, se siente desquiciado, esclavizado por sus propias creaciones, frustrado de sentido en un mundo roto, del que él mismo es responsable.

En este mundo desesperadamente tecnificado, matematizado, entregado a las potencias anónimas del ordenador; en un mundo desacralizado, que se ha hecho opaco, dominado por unos imperativos materiales no menos despóticos que los de los poderes políticos; en un mundo que se ufana de su progreso, pero que se degrada en la guerra, el terrorismo, las torturas, los conflictos raciales; en un mundo aparentemente abastecido de todo, pero incapaz de compartir de verdad, de perdonar de verdad, de amar de verdad, la vida parece como si hubiera perdido todo su sentido. No está lejos la hora en que la humanidad, el occidente sobre todo, no podrá ya soportar el vacío en que desemboca la cuestión del *sentido.* El eclipse de Dios, la pérdida de Dios, la muerte de Dios, la falta de Dios: es éste un fenómeno que enrarece el oxígeno que el hombre necesita para respirar. En el fondo de sí mismo, los hombres esperan desesperadamente algo que dé un *sentido* a todas las cosas: la vida, el trabajo, el sufrimiento, la soledad, la muerte (a no ser que prefiera uno hundirse en la obscuridad del suicidio). La trepidación de las máquinas no llega a apagar estas cuestiones de fondo que surgen continuamente de nuevo: ¿adónde vamos? ¿qué somos? ¿por qué existimos? Bajo su careta de seguridad, el hombre no puede escapar de estas cuestiones; son demasiado profundas, demasiado viscerales.

Los factores que actúan sobre el hombre contemporáneo y van modelando (muchas veces sin que se dé cuenta) su mentalidad, su lenguaje, su comportamiento, pueden crear la impresión de que el hombre del siglo XX es una muestra muy poco

interesante, el subproducto de una humanidad envilecida, en todo caso un mal candidato para el evangelio. Nosotros creemos por el contrario que estos factores de crisis que engendran la protesta, la rebeldía, la frustración, la inquietud, la angustia, pueden convertirse en puntos de inserción, en piedras fundamentales para el evangelio y constituir la «oportunidad» inesperada de un encuentro y un diálogo con Cristo. Paradójicamente, las dificultades de la fe pueden ser la oportunidad de la fe [8]. La conciencia que adquiere el hombre de su imagen deforme puede ser para él la ocasión de volver a encontrar su imagen auténtica, su verdadero rostro de hombre en Jesucristo.

En efecto, en un mundo *in-sensato,* he aquí que Jesucristo, figura tenue perdida en el espacio y en el tiempo, pero siempre viva, siempre presente, aparece como mediador de sentido, como el exegeta del hombre y de sus problemas. Cuando el hombre escucha a Cristo, se da cuenta de que Cristo se interesa por el hombre más que el hombre mismo, que lo descifra, que lo eleva y lo realiza por encima de toda medida. Cristo no violenta a nadie. Invita, propone, pero no coacciona. La fe, que es adhesión a su palabra, es entrega de uno mismo a Dios, pero en la plena y libre posesión de sí. El respeto de Cristo por la dignidad, la inviolabilidad, la interioridad de la persona humana lo condujo hasta la muerte. Para él cada uno de los seres humanos tiene un nombre, ya que ha sido elegido, escogido, predestinado, llamado por Dios a la vida misma de Dios. De todos los hombres dispersos ha querido hacer un solo pueblo, unido por el amor. Los pequeños, los humildes, los pobres, los abandonados, los marginados, todos aquellos a los que la humanidad ignora, desprecia o rechaza, él los proclama «bienaventurados» y son los «primeros» en su reino. Nuestro mundo habla de producción, de consumo, de beneficios, de rentas, de capital; él habla de servicio gratuito, de entrega, de amor a los demás hasta el don de la propia vida. Nuestro mundo habla de guerra y de armamento a ultranza; él habla de perdón, de amor a los enemigos, de paz. Prohíbe utilizar la espada y él mismo muestra su mejilla a quien le abofetea y dobla su espalda bajo la cruz. En Cristo los hombres descubren la existencia de un amor absoluto, que ama al hombre en él

8. *Ibid.,* 111-112.

mismo y por él mismo. Gozan de pronto de la revelación de un mundo nuevo y de un hombre nuevo.

Creemos que Cristo es en realidad la «oportunidad» del hombre contemporáneo. Para un hombre exasperado porque no lo reconocen ni le tratan por lo que es, Cristo es la única respuesta válida, la única luz, la única clave del criptograma humano. Pero siempre con la condición de que se desplieguen todas las riquezas insondables de su misterio. De esta forma ese hombre del siglo XX, en apariencia tan lejos de Dios, quizás esté muy cerca de él. ¿No se siente, como Cristo, «abofeteado», «desfigurado»? Espera que le devuelvan su dignidad y su verdadero rostro. Creemos incluso que hay cierta sensibilidad contemporánea cada vez más despierta ante el sentido de la dignidad humana y de los derechos del hombre (libertad de conciencia, libertad religiosa), ante el sentido de responsabilidad, de interdependencia de los pueblos, de necesidad de diálogo, que es el resultado consciente o inconsciente, confesado o sin confesar, de este atractivo del evangelio y de los valores cristianos sobre una humanidad en crisis y en busca de sentido, para quien Cristo se presenta como una luz en medio de la noche, como una fuente de agua viva que se ofrece al caminante torturado por la sed.

2. *Preocupación de los pensadores cristianos*

De hecho, resulta interesante observar cómo esta preocupación de proponer a Cristo como el exegeta, el intérprete del hombre, el que lo «descodifica» como hoy diríamos a él y sus problemas, resulta central en el pensamiento y las obras de varios escritores, tanto filósofos como teólogos. Pensamos en hombres como Pascal, Guardini, F. M. Sciacca, Blondel, Teilhard, Rahner, G. Marcel, H. U. von Balthasar, M. Légaut, M. Zundel, A. Solzenitsyn. Todos ellos han intentado comprender cómo está modelado el hombre al que se dirigen para hacerse entender mejor por él y para llevarlo a que se pregunte por su verdadera identidad en Jesucristo. Esta ha sido igualmente la primera preocupación de la iglesia, especialmente desde el Vaticano II hasta Juan Pablo II.

Cada uno de estos hombres tiene su perspectiva, su lenguaje, pero todos ellos buscan un mismo objetivo por medio de una

misma terapéutica: mostrar al hombre de nuestro tiempo que el misterio del hombre no puede comprenderse sin el misterio de Cristo. El hombre es para él mismo un enigma que solamente Cristo puede iluminar y descifrar [9].

1) Ya Pascal, en sus *Pensamientos,* intenta despertar en el hombre una conciencia aguda de su condición paradójica de ser miserable y a pesar de ello marcado por su grandeza. El hombre es un abismo que Dios sólo puede colmar y que solamente Cristo puede explicar. El cristianismo es la única religión que no solamente ilumina al hombre sobre su condición, sino que además ofrece un remedio a su miseria. La encarnación muestra al hombre la grandeza de su miseria por la grandeza del remedio que ha sido necesario [10]. «No solamente no conocemos a Dios más que por Jesucristo, sino que no nos conocemos a nosotros mismos más que por Jesucristo. Fuera de Jesucristo no sabemos lo que es ni nuestra vida, ni nuestra muerte, ni Dios, ni nosotros mismos» [11].

Así pues, Pascal intenta hacer al cristianismo apetecible, deseable para el hombre sincero que desea encontrar un sentido a su vida, a ese misterio de contradicción que lo caracteriza.

2) *La action* de Blondel [12] busca el punto de encuentro entre el misterio del hombre y el misterio de la revelación cristiana en el dinamismo del obrar humano. Para estudiar el sentido de la condición humana —observa Blondel— es preciso captar al hombre en el seno de esa realidad en la que está sumergido y de la que no puede escapar: la acción. Nadie escapa de la acción, ni del problema que ésta plantea. Queramos o no queramos, actuando es como cada uno decidimos el problema de nuestro destino, para la vida o para la muerte. Blondel analiza entonces el dinamismo de la voluntad y del obrar humano.

Pues bien, el análisis de ese dinamismo demuestra que existe siempre una desproporción entre lo que uno cree que quie-

9. En este desfile pasamos más rápidamente por tres autores que estudiaremos más ampliamente: Pascal, Teilhard y Blondel.

10. Edición de *Pensées* por L. Brunschvicg, fr. 527; *Obras,* Madrid 1982, 404 (fragmento 192).

11. *Ibid.,* fr. 548; *Obras,* 458 (fr. 417).

12. M. Blondel, *L'action,* Paris 1893.

re y lo que quiere profundamente, entre el objeto querido *hic et nunc* y el movimiento espontáneo del querer, entre el término concreto de la acción y el impulso del querer. Después de haber observado todas las formas del obrar humano y después de haber constatado en todas partes esta desproporción que renace continuamente entre lo querido concreto y el dinamismo de la voluntad, medimos la amplitud del querer humano y nos vemos llevados a concluir que el hombre no es capaz de realizarse más que abriéndose a una acción que no es la suya: «Entre mí y mi yo hay un abismo que no puedo colmar». Entonces surge un conflicto, una crisis en el corazón del hombre; se impone una opción: o bien el hombre se encierra dentro de sí mismo, o bien se abre a una acción divina, sea cual fuere la figura bajo la que se presenta esa acción. En su realidad histórica, el cristianismo parece responder perfectamente a esta espera indeterminada, pero incoercible, del querer humano.

3) Romano Guardini es un testigo importante de la conciencia cristiana del siglo XX. Este hombre ha estado intensamente presente en los problemas y en las aspiraciones de los hombres de nuestra época. No es un filósofo ni un teólogo de oficio, sino más bien un «formador», un «modelador» del pensamiento religioso de su tiempo. Sin embargo, algunas de sus obras constituyen un verdadero mundo filosófico: una ontología, una antropología, una cosmología, una teodicea [13].

En sus obras Guardini vuelve con frecuencia sobre la necesidad que tiene el hombre de «abrirse» a una revelación si quiere comprender algo de su propio misterio. Así, en *Mundo y persona,* pone como lema aquella frase de Pascal: «El hombre supera infinitamente al hombre». Ya en el prefacio subraya que el hombre es un enigma para sus mismos ojos. Estas páginas —nos dice— se ocupan del problema de la naturaleza del hombre. Se trata de un problema que hoy se estudia como nunca se ha estudiado antes. Actualmente se ha impuesto la idea de que el hombre podría ser muy bien diferente de lo que piensa y manifiesta la opinión oficial; esta idea flotaba ya en el aire a comienzos del siglo XX, pero nunca se había expresado con claridad. El

13. Por ejemplo: *Der Gegensatz,* Mainz 1925, es una ontología; (*Mundo y persona,* Madrid 1967), una antropología y una cosmología; *Religión y revelación,* Madrid ^{2}1964, una teodicea.

hombre es hoy consciente de que es diferente de lo que pensaba ser: desconocido a sí mismo, problema y proyecto. El problema del hombre vuelve a ser problema de nuevo. En consecuencia, ahora es posible preguntarse en qué consiste la respuesta que la revelación cristiana ofrece a este problema. Estas páginas no tienen otra finalidad más que profundizar en un solo punto, a saber, que «el hombre no es un bloque de realidad cerrado sobre sí mismo o una forma autosuficiente que tenga su propio desarrollo, sino que existe en función de otra cosa que sale a su encuentro y desde arriba» [14].

La verdad es que para comprender la preocupación de Guardini por el misterio del hombre, revelado en Jesucristo, es preciso leer su obra sobre *Pascal o el drama de la conciencia humana* [15]. Guardini encuentra en Pascal al pensador que se planteó ya ese problema que el hombre contemporáneo tiene inevitablemente que arrastrar. Según Pascal —dice Guardini—, «el hombre no es un ser capaz de bastarse a sí mismo; no está encerrado dentro de sus propios límites. Es un ser por encima de sí mismo; el hombre supera infinitamente al hombre, según la hermosa fórmula del fragmento 434. Su naturaleza no se realiza en el desarrollo de un sistema bien cerrado, sino en el hecho de que se ve atraída por encima de sí misma hacia una comunicación de vida con Dios» [16].

4) Teilhard de Chardin plantea también el problema del hombre y de su misterio, pero a partir del fenómeno humano considerado en su totalidad y dentro de una perspectiva de evolución del mundo, del hombre y de la historia. En cada uno de los momentos de la duración se lleva a cabo en el universo un esfuerzo gigantesco que prepara la realización del porvenir. Este crecimiento cada vez más complejo del universo no se explica en sí mismo, sino que encuentra su sentido último en las perspectivas abiertas por la revelación cristiana. La fe nos revela que Cristo es el porvenir del universo, que encuentra en él su interpretación definitiva y su consumación. Cristo es la clave que permite descifrar el misterio del mundo y del hombre. Cristo alimenta la evolución y la conduce a su acabamiento y a su supe-

14. R. Guardini, *Scritti filosofici* II, Milano 1964, 3-4.
15. R. Guardini, *Pascal ou le drame de la conscience chrétienne*, Paris 1951.
16. *Ibid.*, 75.

ración. El amor de Cristo, en particular, constituye un nuevo impulso hacia una metamorfosis de la humanidad por medio de la caridad.

5) Karl Rahner, en *Oyente de la palabra* [17], sigue el mismo camino que Blondel, pero a partir del dinamismo del conocimiento humano. El hombre es espíritu. Como tal, posee una apertura ilimitada hacia el ser y constituye un horizonte en el que puede resaltar una eventual revelación de Dios al hombre. Más aún, si el hombre desea mostrarse dócil a su naturaleza de ser histórico, vuelto hacia la historia, tiene que mantenerse a la escucha de una eventual palabra de Dios en la historia, que podría colmar su búsqueda. Blondel parte del dinamismo del obrar humano; Rahner parte del dinamismo del conocimiento humano.

6) Gabriel Marcel (muerto en 1973), escritor, filósofo, dramaturgo, se convirtió al catolicismo y se bautizó en 1929, a la edad de cuarenta años. Se puede decir que su filosofía fue «cristiana» antes que él, y que él mismo era un alma *naturaliter christiana.* En *El misterio ontológico* [18], que es algo así como su «Discurso del método», G. Marcel observa que la vida sobrenatural, sin ser una florescencia de la vida natural, tiene que encontrar en ésta «unos asideros, unos puntos de inserción» [19]. Por consiguiente, la filosofía no es posible como búsqueda del misterio ontológico más que «por una especie de irradiación fecundante de la misma revelación... Semejante filosofía se dirige entonces con un movimiento irresistible al encuentro de una luz que ella vislumbra y de la que sufre en el fondo de sí misma un estímulo secreto y una especie de ardor preveniente» [20]. La filosofía creyente es el ejemplo vivo de esta indivisión; hay en ella una convergencia de lo metafísico y de lo religioso.

Según una frase de Ricoeur, la obra de G. Marcel se presenta como un enfrentamiento entre una «sociología de las tinieblas» y una «metafísica de la luz». Marcel da en primer lugar un juicio sobre el mundo en que se encuentra comprometido: es un mundo roto, en desacuerdo. Todavía funcionan sus engrana-

17. K. Rahner, *Oyente de la palabra,* Barcelona 1967.
18. G. Marcel, *El misterio ontológico,* Barcelona 1959.
19. *Ibid.* 90.
20. *Ibid.,* 91.

jes, pero su corazón no late. El mal que sufre este mundo proviene de la mentalidad «tecnificante». Se trata al hombre y a la realidad humana como si fueran «cosas». La técnica es a la vez un ídolo y una panacea. Pero las técnicas de manipulación no satisfacen más que a la necesidad de *tener* y ahogan al *ser*. El hombre-objeto, el hombre-masa, el hombre-robot, el hombre-fichero, juzgado según las categorías del «rendimiento», ha perdido la capacidad de captar lo real en su totalidad. El pantecnicismo ha empobrecido y despersonalizado al hombre.

Este hombre-cosa se siente profundamente insatisfecho. Experimenta el mundo como vacío, inconsistente, absurdo, deforme, indescifrable, en una palabra como un caos. La euforia de los grandes éxitos técnicos y científicos que aseguran el poder y el confort no colma sin embargo el vacío que ha dejado la ausencia de una realidad profunda. En nombre de la dignidad humana Marcel denuncia entonces las «problematizaciones de todas clases de la existencia o del ser». Se ha dirigido a los hombres en contra de lo humano, se ha sustituido al *ser* por el *tener,* al *misterio* por el *problema,* suprimiendo de este modo a la persona con todo lo que tiene de intransmisible, de inefable, de inconceptualizable, de gratuito.

Solamente por una protesta contra esta caída en el absurdo es como puede llevarse a cabo el remedio salvador: hay que pasar del tener al ser, del problema al misterio. Hay que transformar la actitud de rechazo, de autosuficiencia del hombre, en una actitud de participación en el ser, de comunión con los demás. Si no, el hombre se verá condenado a no comprenderse jamás y a no comprender jamás a los otros. Pues bien, el otro se presenta como una llamada, como una invocación, a la que podemos responder con la disponibilidad, el encuentro, el amor. En la medida en que nos abramos a los demás empezaremos a comprender y a comprendernos [21].

Por otra parte, la respuesta definitiva a la cuestión *¿qué soy yo?* no puede encontrarse —observa Marcel— en una participación con otro que se encuentre al mismo nivel que yo. El hombre no puede penetrar en el corazón de su misterio personal más

21. Véase concretamente en este sentido: G. Marcel, *Du refus à l'invocation,* 1940, y *Los hombres contra lo humano,* Barcelona 1955.

que por una comunión con una presencia personal, pero trascendente, con un *Tú* absoluto, más íntimo a mí mismo de lo que yo soy. Si Dios es ese Tú transcendente, no puedo conocerlo más que en la humildad, en la oración, en la conversión. Todo cuanto se ha dicho del encuentro humano (capacidad o incapacidad de comunicar) sigue estando en vigor en el plano del encuentro entre Dios y el creyente. Yo acojo a Dios, pero Dios mismo es el que se hace mi prójimo. Si el hombre profundiza en este primer encuentro, descubrirá que el *Tú* absoluto se manifiesta en Jesucristo: «La luz de Cristo; siento una extraña emoción al articular estas palabras —dice Marcel—, ya que tienen para mí algo de insólito; significan que para mi espíritu Cristo es mucho menos un objeto sobre el que pueda centrar mi atención que un Iluminador, alguien que puede convertirse en un rostro, o más exactamente en una mirada. Pero, propiamente hablando, no se mira a una mirada, sino que precisamente se siente uno penetrado por ella, y quizás tanto más cuanto más mirado se siente uno mismo» [22].

6) En *Dios y el hombre de hoy* [23], H. U. von Balthasar estudia las relaciones que existen entre la ciencia, la religión y el cristianismo. El mundo de la ciencia como tal —afirma— no se plantea cuestiones a propósito de la revelación cristiana. Pero el mundo, marcado por la ciencia moderna, sí que se plantea cuestiones que conciernen al mundo y a la religión, ya que se interroga por el sentido del hombre y de la existencia humana. Esta misma cuestión, si se desea estudiarla en profundidad, lleva al hombre a interrogarse por la religión y, en particular, por esa religión que se centra por completo en el sentido último de la existencia humana, es decir, el cristianismo [24].

7) Pensador cristiano, pero personal, original e independiente, Marcel Légaut se pregunta también por el sentido de la vida a partir de su propia experiencia. Su obra *El hombre en busca de su humanidad* [25] se propone como una reflexión sobre el hom-

22. G. Marcel, *En chemin, vers quel éveil?* Paris 1971, 287. Este texto es una especie de autobiografía. Véase también: X. Tilliette, *Gabriel Marcel,* en *Dictionnaire de spiritualité* 10, 290-293.

23. H. U. von Balthasar, *El problema de Dios en el hombre actual,* Madrid 1966.

24. *Ibid.,* 29-30.

25. M. Légaut, *L'homme à la recherche de son humanité,* Paris 1971.

bre, sobre el sentido de la vida, sobre el sentido de la muerte, un sentido que no se encuentra ni se realiza definitivamente más que en Jesús. Cuanto más va madurando el hombre —dice Légaut—, «más siente la necesidad imperiosa de reflexionar sobre su condición para dar razón de ella. Se siente llamado en su intimidad a tomar conciencia de forma personal de su humanidad para adherirse plenamente a la vida. El hombre va tomando más conciencia de esta necesidad y de esta llamada a medida de que, gracias a su profundizamiento espiritual, va siendo más sensible a la insatisfacción fundamental en que le dejan sus bienes más deseados y sus proyectos más queridos. A partir de un nivel suficiente de humanidad, el hombre siente la necesidad de buscar un sentido a sus días para aceptar su destino, asumirlo... en vez de soportarlo ciegamente y verse así arrastrado hasta la muerte. Esta necesidad le es tan inmanente como el hecho de vivir» [26].

No cabe duda de que el hombre puede «negarse a la cuestión que le plantea una vida ya suficientemente consciente, escapando de sí mismo para sumergirse en el torbellino adonde lo arrastra la conquista de bienes incesantemente nuevos. Se trata de una borrachera de la vida, de un furor de vivir que procede más bien de una huida loca ante la seriedad de la existencia que del ímpetu de sus pasiones. Pero eso no engaña más que a quien se entrega a ello, no sin dejarle vislumbrar de vez en cuanto su ceguera y su doblez» [27].

Esta reflexión indispensable sobre el sentido de la vida —observa Légaut— puede tomar dos direcciones: o bien partir de una ideología ya construida por completo y procurar insertarse en ella con mayor o menor acierto, o bien partir de uno mismo, de la conciencia de su realidad íntima, para comprenderse y situarse en relación con el mundo. Solamente este segundo camino permite al hombre captarse y encontrarse a sí mismo. Al final de esta búsqueda que pasa por Dios se descubre a Jesús: «Cuanto más se descubre a Jesús descubriéndose a uno mismo..., más se comprende la necesidad de su venida y más se vislumbra igualmente la profundidad del misterio que une al hombre con Dios» [28].

26. *Ibid.*, 117-118.
27. *Ibid.*, 120.
28. *Ibid.*, 283.

9) Maurice Zundel, sacerdote suizo fallecido en 1975, una de las personalidades cristianas más interesantes de nuestro tiempo, una especie de genio espiritual, a la vez poeta, místico, filósofo y teólogo, autor de una veintena de obras y de ensayos, no habló más que de una cosa: el hombre, la interioridad humana, la liberación y la realización del hombre en Jesucristo. «El problema de los problemas —afirma— es el hombre. El problema sólo existe en cuanto que el hombre es para sí mismo un problema» [29]. El problema está en saber cómo el hombre puede llegar a ser lo que es, es decir, verdaderamente hombre, y cómo puede resolver los problemas que la vida le impone. Pues bien, el hombre no es verdaderamente hombre más que en el momento en que se abre a Otro, más interior a él que él mismo, el único que puede colmar la distancia infinita que hay desde él mismo hasta él mismo» [30]. Porque el hombre, tanto si lo sabe como si lo ignora, está abierto a un Valor infinito y no es verdaderamente hombre más que en el momento en que se abre a ese Valor y vive de él: «Yo no soy, pero puedo ser» [31]. «El hombre no puede ser de verdad más que afirmando a Dios» [32]. «El hombre supera infinitamente al hombre —dice Zundel siguiendo a Pascal— y Dios es el único camino desde sí mismo hasta sí mismo» [33]. Sin embargo, Zundel se muestra sumamente respetuoso de la interioridad y de la inviolabilidad de la persona. La presencia del Otro no se impone. Dios es la luz plena y la medida plena del hombre, pero no le coacciona. Su luz brota del fondo del ser y se propaga de una intimidad a la otra. San Agustín nos indica en este caso la conducta que hay que seguir: «Es preciso que el hombre a quien se proponga el evangelio se sienta afectado en lo más íntimo de su ser, que descubra allí el sentido último de su libertad en un espacio interior sin fronteras, que descubra allí finalmente a Alguien que puede recoger y colmar todas sus posibilidades de admiración y de amor. No se trata de ofrecer pruebas abstractas de una realidad invisible de la que no se sienta la más

29. M. Zundel, *La pierre vivante,* Paris 1954, 13. Sobre Zundel véase: M. Donzé, *Pauvreté et libération. La pensée théologique de Maurice Zundel,* Genève 1980.
30. M. Zundel, *Croyez-vous en l'homme?* Paris 1956, 7.
31. M. Zundel, *Je est un Autre,* Paris 1971, 8.
32. M. Zundel, *L'évangile intérieur,* Paris ^{5}1951, 148.
33. M. Zundel, *Morale et mystique,* Paris 1962, 139.

mínima necesidad, sino de despertar en cada uno todo lo que en él es propiamente humano, hasta que reconozca allí la llamada a la que no es posible dar ninguna respuesta adecuada fuera de Cristo» [34].

10) A estos testimonios hemos de añadir el del sabio ruso Alejandro Solzenitsyn. En un valiente discurso pronunciado en Harvard el 8 de junio de 1978 [35], Solzenitsyn condena a la sociedad occidental, volcada sobre la materia a costa del espíritu; obsesionada por el deseo de saciar sus necesidades materiales, como si el hombre fuera incapaz de dar a la vida un sentido más elevado; una sociedad harta de bienestar y sin embargo incapaz de sacar al hombre de su miseria moral; una sociedad que ha suprimido la conciencia de sus responsabilidades ante Dios y de sus deberes para con los hombres; en resumen, una sociedad que ha perdido el sentido de Dios y el sentido de la vida interior. El occidente está podrido. Si no quiere desaparecer, tiene que proceder a una revisión de los valores fundamentales de la vida y de la sociedad humanas: «¿Está efectivamente el hombre por encima de todo sin que exista por encima de nosotros un Espíritu supremo?... ¿Es admisible desarrollar la vida material a costa de la vida interior?» [36]. El mundo actual tiene que dar un viraje no menos difícil que el de la edad media y el del renacimiento. Ese giro exigirá de nosotros «una subida hacia una nueva perspectiva, hacia un nuevo modo de vivir..., comparable a un nuevo grado antropológico. No hay nadie en la tierra que tenga otra solución que no sea ir cada vez más arriba» [37]. Estas últimas líneas del sabio ruso dejan entender que el occidente no se librará de la descomposición más que convirtiéndose en «un hombre nuevo». Señalemos que este hombre nuevo no será ni existirá a no ser que sea el hombre *salvado* por Cristo, vivificado por su Espíritu. Sólo Cristo puede revelar a los hombres un nuevo modo de vivir, un nuevo estilo de vida. En efecto, Cristo, al llevar entre los hombres un estilo de vida «filial», llevó a cabo una nueva clasificación de todos los valores. Después de Cristo ya no

34. M. Zundel, *Quel homme et quel Dieu,* Paris 1976, 66-67.
35. A. Solzenitsyn, *Le déclin du courage, o. c.,* 69-76.
36. *Ibid.,* 76.
37. *Ibid.,* 76.

se mira a Dios, ni a los hombres, ni el trabajo, ni el sufrimiento, ni la muerte, de la misma manera que antes.

Estos sondeos no tienen otra finalidad más que la de ilustrar cómo se expresa en pensadores que pertenecen a unos ambientes muy diversos la misma preocupación fundamental. Todos persiguen un objetivo común, unas veces claramente expresado y otras discretamente aludido e incluso simplemente sugerido: mostrar que el hombre no puede llegar a comprenderse ni realizarse plenamente fuera de Cristo y del evangelio. El hombre es para sí mismo un enigma que solo Cristo puede «descifrar».

3. *Desde el Vaticano II hasta Juan Pablo II*

Esta sensibilidad por los problemas del hombre y de su condición que encontramos en los pensadores recientes es tan antigua como el cristianismo, que es esencialmente religión de la *salvación del hombre en Jesucristo.* Sin embargo, jamás se ha manifestado y expresado esta sensibilidad con tanta claridad y tan explícitamente como en los documentos eclesiales de las dos últimas décadas, particularmente en la constitución pastoral sobre la situación de la iglesia en el mundo contemporáneo, la *Gaudium et spes,* y en las declaraciones del actual pontífice Juan Pablo II: discurso de Puebla, encíclica *Redemptor hominis,* discurso a las Naciones Unidas.

1) La *Gaudium et spes* es un documento original: a) es el documento más largo de toda la historia conciliar de la iglesia; b) es la primera vez que un documento del magisterio extraordinario se expresa sobre los aspectos directamente temporales de la vida cristiana; en efecto, jamás se había hablado tan directamente del hombre enfrentado con los problemas de su vida terrena; c) también es nuevo el mismo proceso del documento: en vez de partir de los datos de la fe, se apoya en una descripción de la condición humana en el mundo de hoy; se trata, por tanto, de un proceso primeramente empírico y luego teológico; a lo largo de los cinco esquemas o versiones que constituyen la historia de la constitución, la única línea continua verdadera del pensamiento fue esa preocupación por llegar al mundo, por hablar de sus problemas, por ofrecerle los servicios de la iglesia y más concretamente la luz del evangelio; d) el mundo al que

se dirige el concilio es el hombre total, individuo y sociedad, materia y espíritu, inserto en una duración indefinida; el hombre es el individuo y la sociedad, pero es el hombre «de este tiempo», en «el mundo de hoy».

La exposición preliminar de la constitución es precisamente una descripción del estado actual de la colectividad humana (n. 4-10). El hecho brutal es que el hombre ha caminado hacia el progreso en saltos gigantescos. En consecuencia se ha visto transformada la imagen misma del mundo. Pero esta transformación no se ha logrado sin acarrear graves problemas (n. 3). El primero en sufrir los contragolpes de este cambio acelerado ha sido el propio hombre. Y la constitución va enumerando, en forma de antítesis, los principales de estos cambios con su contrapartida (n. 4, § 4):

— crecimiento prodigioso de las riquezas y de la economía; por otra parte, hambre y miseria de una gran parte de la humanidad;

— sentimiento agudo de libertad, de autonomía; por otra parte, presencia multiforme de la esclavitud social y psíquica (dominio, tiranía de la publicidad);

— conciencia de la interdependencia de todos, de la solidaridad universal (creación de la O.N.U.); por otra parte, tensiones sociales, raciales, políticas, ideológicas, amenaza de una guerra total;

— difusión universal de las ideas; por otra parte, los mismos vocablos encierran sentidos muy distintos según las ideologías que los manipulan (libertad, trabajo, progreso);

— organización temporal muy avanzada, pero impulso espiritual en declive.

Ante un cambio tan rápido, tan profundo, tan complejo, ¿qué pasa con el hombre? Se ve dividido entre la esperanza y la angustia. Le cuesta trabajo disipar las ambigüedades, discernir los valores permanentes. ¿Por qué tantos esfuerzos terrenos? ¿Por qué la técnica? ¿Por qué el progreso? ¿Por qué la ascensión de la masa humana a la cultura, si todo ese esfuerzo no desemboca en un estado en que queden a salvo el hombre y los valores humanos? Esta evolución del mundo es un reto que es preciso aceptar (n. 5).

La iglesia es la primera que debe tomar conciencia de la dimensión de esta evolución y de su impacto en la colectividad. Tiene que ser más humana para ser más cristiana. «Nos presentamos como experto en humanidad», decía Pablo VI a las Naciones Unidas. Por consiguiente, el hombre es el terreno de encuentro con los hombres: con los políticos y con las religiones. Por eso la *Gaudium et spes* toma intencionadamente su punto de partida en la condición del hombre de hoy: ése es el dato fundamental del documento. Si la iglesia intenta comprender «el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones», es para poder responder, «acomodándose a cada generación..., a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas» (n. 4).

Así pues, esta fenomenología no es un en-sí; se hace con vistas a un mejor *servicio del hombre*. Si la iglesia escudriña los signos de los tiempos, es porque se interesa por el hombre más que el mismo hombre, porque no existe más que para la *salvación del hombre*. Su fenomenología se hace con vistas a una antropología, inspirada a su vez en una teología, es decir, en una visión del hombre en Jesucristo, el hombre nuevo.

La conclusión de este análisis de los cambios sociales, psicológicos, políticos, económicos, morales, religiosos de la humanidad se expresa al final del n. 9 y en el n. 10, que sirven de transición para todo el resto del documento: «En verdad, los desequilibrios que fatigan al mundo moderno están conectados con ese otro desequilibrio fundamental que hunde sus raíces en el corazón humano» (n. 10, § 1). «Ante la actual evolución del mundo, son cada día más numerosos, los que se plantean o los que acometen con nueva penetración las cuestiones más fundamentales: ¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que a pesar de tantos progresos hechos subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?» (n. 10, § 1). Por eso, «bajo la luz de Cristo..., el concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época» (n. 10, § 2).

Que la revelación cristiana es de este modo una luz sobre el misterio del hombre es precisamente lo que la *Gaudium et spes* se propone demostrar en el capítulo primero de la primera parte, «La iglesia y la vocación humana».

En el punto de partida, la cuestión fundamental: «Pero ¿qué es el hombre? Muchas son las opiniones que el hombre se ha dado y se da sobre sí mismo... exaltándose a sí mismo como regla absoluta o hundiéndose hasta la desesperación. La duda y la ansiedad se siguen en consecuencia. La iglesia siente profundamente estas dificultades y, aleccionada por la revelación divina, puede darles la respuesta que perfile la verdadera situación del hombre, dé explicación a sus enfermedades y permita conocer simultáneamente y con acierto la dignidad y la vocación propias del hombre» (n. 12). La *Gaudium et spes* expresa de este modo la paradoja «miseria-grandeza» constitutiva del hombre. ¿Cómo no evocar a Pascal y su dialéctica?

Los números 12-18 proponen a continuación las grandes líneas de la antropología cristiana. En el origen, el hombre creado a imagen de Dios (n. 12), con la afirmación histórica del pecado (n. 13). Luego, la estructura fundamental del hombre como explicitación de la imagen de Dios, fundamento de su grandeza: su unidad y su interioridad (n. 14), su inteligencia (n. 15), su conciencia moral (n. 16), su libertad (n. 17). El n. 18 prolonga la reflexión sobre un problema particularmente dramático, el de la muerte. «El máximo enigma de la vida humana es la muerte». En efecto, la muerte es la angustia inscrita en el horizonte de la conciencia contemporánea. Por razones *históricas* (campos de exterminio, guerra permanente, amenaza atómica, muerte en la carretera y por los aires); por razones *culturales* (el tema de la muerte invade la novela, el teatro, la televisión, la prensa); por razones *filosóficas* (definición del ser humano como ser-para-la-muerte); y por una razón *eterna,* a saber, la angustia humana, animal, espiritual ante la muerte: por todas estas razones el hombre, a la vez grandeza y miseria, lucha con la muerte como con un enigma insoluble e insoportable. El hombre «juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo. La semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreducible a la sola materia, se levanta contra la muerte» (n. 18). De este modo el hombre se siente hecho al

mismo tiempo para morir y para no morir, penetrado por el instinto y el empeño de no morir en el seno de una existencia abocada a la descomposición.

A este abismo sólo puede responder otro abismo, el del misterio cristiano. Dios no ha hecho al hombre para la muerte, sino para la resurrección; y esto es primeramente afirmar la muerte, pero superarla a continuación. La muerte es un pasadizo que abre a la «comunión eterna» con Dios. Cristo fue el primero que atravesó la muerte para librarnos de ella. La muerte cristiana es el acto en el que la existencia humana acaba de madurar y toma su sentido definitivo. La muerte es la posibilidad de una «comunión en Cristo» con todos los que han muerto con él, en él. De esta forma, en donde el hombre no puede decir ya nada, la fe en aquel que es la resurrección y la vida nos enseña que el hombre se ve arrastrado, más allá de la muerte, hacia la vida eterna (n. 18).

Después de hablar de los que rechazan esta relación íntima y vital del hombre con Dios (el ateísmo), la *Gaudium et spes* en un párrafo más elaborado (n. 22) presenta a Cristo, el *hombre nuevo,* como la verdadera respuesta al misterio del hombre. La frase esencial es la primera: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado». Es un texto que ha recogido y comentado Juan Pablo II en varias ocasiones.

Cristo aparece como la clave del enigma humano. El es el compendio de toda la antropología, el que descubre su verdadero sentido, ya que es el hombre nuevo, el nuevo Adán de la nueva creación y del nuevo estatuto de la humanidad. «Cristo, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación (n. 22, § 1). La verdad es que el misterio de Cristo y el misterio del hombre no forman más que un solo misterio. Pero si el hombre, por Cristo, tiene que ser revelado a sí mismo, será por la revelación de lo que hay de más íntimo y de más profundo en el misterio de Cristo, es decir, el misterio de su filiación. El secreto del hombre, tanto si lo sabe como si no, es que el amor de Dios le cubre, es que hay en el hombre algo más que el hombre, es que el hombre es amado y salvado por el Padre, en Cristo y en el Espíritu. Y solamente cuando el

hombre ha descubierto este misterio es cuando puede quedar plenamente revelado a sus propios ojos, en toda su grandeza, objeto de la complacencia de Dios, hijo de Dios, destinado a acoger el amor del Padre que se revela en Jesucristo. En esta participación en el misterio de la vida trinitaria es donde los hombres «se realizan» y se descubren hijos en el Hijo. La clave del misterio del hombre es que Dios, en Jesucristo, quiere re-engendrar en cada uno de los seres humanos un hijo e in-spirarle, in-suflarle su Espíritu de amor, que es un espíritu filial. La encarnación del Hijo pone de manifiesto la eminente dignidad del hombre, haciendo de Cristo uno de nosotros, mientras que por la redención nos revela el precio de cada hombre. La *Gaudium et spes* afirma, por consiguiente, que la revelación verdadera del hombre es la revelación del verdadero Dios, ya que los dos misterios están enlazados en Jesucristo, Dios hecho hombre.

En los párrafos siguientes se presenta a Cristo:

— como la imagen creadora y *recreadora* del hombre, como aquel que ha restaurado en el hombre la semejanza con Dios, destruida por el pecado (n. 22, § 1);

— como el *redentor* que «con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida», de manera que cada uno puede decir con toda razón: «me amó y se entregó a sí mismo por mí» (§ 3);

— como la *salvación de los cristianos,* interiormente renovados y conformados a Cristo por el don del Espíritu (§ 4);

— como la *salvación de los cristianos,* interiormente renovatad, asociados también al misterio pascual (§ 5).

El capítulo termina de este modo: «Este es el gran misterio del hombre que la revelación cristiana esclarece a los fieles. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del evangelio nos envuelve en absoluta obscuridad. Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *Abba!,* ¡Padre!» (n. 22, § 6).

El misterio de Cristo es el que finalmente revela el hombre al hombre. Su «verdad» es que es hijo y que está llamado a entrar en la vida trinitaria. La revelación, lejos de ser extraña al hombre, está tan íntimamente ligada a su misterio que el hom-

bre, sin ella, no podría identificarse a sí mismo. De aquí se sigue igualmente que, si la revelación se presentase al hombre como una realidad de la historia de la que fuera posible discernir las huellas, los signos, el hombre debería interrogar a la historia y sobre todo interrogarse a sí mismo para descubrir si acaso Dios lo ha interpelado.

2) Encontramos frecuentemente ecos de estos textos en los escritos de Pablo VI, tales como la *Populorum progressio* y la *Evangelii nuntiandi.* Para abreviar, sin embargo, iremos directamente a las declaraciones más recientes de Juan Pablo II, cuyo pontificado está inscrito más que ningún otro bajo el signo del *hombre en Jesucristo.*

Esta solicitud por el hombre se expresa ya en el discurso pronunciado en Puebla, el 28 de enero de 1979, ante la conferencia episcopal de América latina [38]. Uno de los fallos más clamorosos de la civilización actual —declara el papa— reside en su visión incompleta del hombre. En la época del humanismo y del antropocentrismo se habla y se escribe mucho sobre el hombre. Sin embargo, paradójicamente, esta época se caracteriza al mismo tiempo por una angustia profunda del hombre sobre su identidad y su destino. Nuestra época de progreso es también la de la regresión del hombre, aquella en que los valores humanos son pisoteados como nunca se había hecho hasta ahora. ¿Cómo explicar semejante paradoja? Es la paradoja del humanismo ateo, el drama del hombre, replegado sobre sí mismo, sin una apertura al Infinito, sin una búsqueda del Absoluto, privado así de lo mejor de sí mismo. La *Gaudium et spes* toca el corazón del problema cuando afirma que el misterio del hombre no encuentra ninguna luz más que en el misterio de Cristo (n. 22). La afirmación central de la antropología cristiana es que el hombre, imagen de Dios, no puede reducirse a una partícula del cosmos ni a un elemento anónimo de la sociedad. El hombre, que puede ser objeto de medidas cuantitativas y numéricas, es al mismo tiempo único, inefable, eternamente elegido y llamado por Dios. El hombre no está sujeto a los procesos económicos o políticos; al contrario, éstos están ordenados y sometidos a él.

38. *Discurso de Juan Pablo II en Puebla* (México): Osservatore Romano (29-30 enero 1979) 8.

La *Redemptor hominis* [39], que es un texto programático, propone a Cristo ya desde las primeras palabras como «el centro del cosmos y de la historia» (n. 1), como el redentor del hombre y del mundo (n. 7). Esta encíclica es como la carta magna de la dignidad del *hombre nuevo, creado por la sangre de Cristo.*

Mediante la *encarnación* Dios ha entrado en la historia de la humanidad: «como hombre se ha hecho sujeto suyo, uno de tantos millones, a pesar de ser Unico. Por la encarnación Dios ha dado a la vida humana la dimensión que quería dar al hombre desde el primer instante y se la ha dado de manera definitiva» (n. 1). Mediante la *redención* el vínculo de amistad con Dios, roto por el hombre-Adán ha sido reanudado en el Hombre-Cristo (n. 8). Más que ningún otro, el hombre del progreso tiene necesidad de ser *salvado.* «El mundo de la nueva época, el mundo de los vuelos espaciales, el mundo de las conquistas científicas y técnicas jamás alcanzadas hasta ahora», es al mismo tiempo un mundo que gime y que aguarda también la liberación (n. 8). El *Redentor* del mundo es el que ha penetrado de forma única y singular «en el misterio del hombre, el que ha entrado en su corazón» (n. 8). El papa cita entonces la *Gaudium et spes,* n. 22: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado». Solamente Cristo, concretamente por su muerte en la cruz, revela al hombre lo infinito del amor del Padre hacia él (n. 9). «El hombre que quiera comprenderse a sí mismo hasta el fondo... tiene que acercarse a Cristo con sus inquietudes, sus incertidumbres y hasta con su debilidad y su pecado. Tiene, por así decirlo, que entrar en Cristo con todo su ser; tiene que apropiarse y asimilarse toda la realidad de la encarnación y de la redención para encontrarse a sí mismo» (n. 10). Esta conciencia del valor y de la dignidad del hombre está por tanto «ligada al cristianismo» (n. 10). Y la iglesia, que no cesa de meditar el misterio de Cristo, «sabe con toda la certeza de la fe que la redención, realizada por medio de la cruz, ha devuelto definitivamente al hombre su dignidad y el *sentido* de su existencia en el mundo» (n. 10). Familiarizándose con el misterio

39. Juan Pablo II, *Redemptor hominis* (4 marzo 1979). Véase también: Comissión théologique internationale, *Quelques questions touchant la christologie:* Esprit et Vie 99 (13 noviembre 1980) 612; B. Mondin, *Una nuova antropologia cristiana,* en *Umanesimo cristiano,* Brescia 1980, 219-239.

de la redención, se alcanza la zona más profunda del hombre, es decir, la de su corazón, la de su conciencia, la de su vida.

La tercera parte de la encíclica concierne no solamente al hombre, a la condición humana en general, sino más específicamente al hombre contemporáneo. Para Juan Pablo II, en efecto, no cabe duda de que Cristo es el camino de la humanidad de finales del segundo milenio, ya que «solamente en él es donde se encuentra la salvación» (n. 7).

El único objetivo de la iglesia de hoy es «que todo hombre pueda encontrar a Cristo, a fin de que Cristo pueda recorrer el camino de la existencia, en compañía de cada uno, con el poder de la verdad sobre el hombre y sobre el mundo que está contenida en el misterio de la encarnación y de la redención, con la fuerza del amor que irradia desde allí» (n. 13). La preocupación de la iglesia ha de ser conducir al hombre hacia Cristo, el único Pastor de los hombres. Por eso la encíclica, por una parte, puede afirmar que Cristo «es el camino principal de la iglesia» y «el camino para todo hombre» (n. 13), y por otra parte que el hombre es «el primer camino y el camino fundamental de la iglesia, camino trazado por el mismo Cristo, camino que de forma indefectible pasa por el misterio de la encarnación y de la redención» (n. 14). Efectivamente, el Hijo del Padre, por su encarnación y su redención, es el único *camino* del hombre y de la iglesia hacia el Padre, lo mismo que el hombre es también el *camino* por donde pasa necesariamente la misión de la iglesia de reunir y de salvar a todos los hombres (n. 14).

El hombre contemporáneo tiene necesidad de Cristo y de su evangelio, ya que a pesar de su progreso técnico no es evidente ni mucho menos que se haya hecho más hombre. Vive con miedo; siente miedo de que los frutos de su técnica se conviertan en instrumentos de su destrucción. El progreso —pregunta el papa— ¿ha hecho acaso al hombre más «humano»», más maduro espiritualmente, más responsable, más accesible a los demás, especialmente a los más desamparados, a los más débiles? ¿Van las conquistas del hombre al mismo paso que su progreso espiritual y moral? ¿Progresa la humanidad en el egoísmo o en el amor? La noción de progreso es demasiado ambigua. La iglesia se plantea y debe plantearse esta cuestión para ser fiel al evangelio, ya que su misión consiste en encargarse del hombre (n. 15-16.

Según todas las apariencias, el mundo del progreso técnico parece estar todavía muy lejos de las exigencias del orden moral, de la justicia del amor, de «la prioridad de la ética sobre la técnica, la primacía de la persona sobre las cosas, la superioridad del espíritu sobre la materia». Porque lo esencial no es «tener más», sino «ser más». El mundo contemporáneo se parece mucho a una gigantesca ilustración de la parábola del pobre Lázaro y del rico epulón: contraste escandaloso de las sociedades opulentas al lado de las sociedades hambrientas. La categoría del «progreso económico» no debe convertirse en el criterio único del «progreso humano». Se impone enderezar la situación, pero esto no es posible más que sobre la base de la responsabilidad moral del hombre, del respeto a «la dignidad y la libertad» de cada uno (n. 16). La declaración de los derechos del hombre no debe quedar en «letra» muerta, sino promover la realización del «espíritu» (n. 17).

Esta ojeada sobre la situación del hombre en el mundo contemporáneo muestra con toda evidencia que los materialismos multiformes de nuestra época no hacen más que ahondar «la «insaciabilidad del corazón humano», que en el fondo de sí mismo no cesa de repetir con la iglesia: «¡Ven, Espíritu santo!... ¡Cura lo que está herido!... ¡Calienta lo que está frío! ¡Endereza lo que está torcido!» (n. 18).

4. *Conclusión*

El problema de la credibilidad cristiana pasa inevitablemente por la siguiente cuestión: si existe Cristo y es posible acercarse a él, si puede ser conocido el mensaje de Cristo, ¿tienen algo que decir al hombre sobre las cuestiones fundamentales que se plantea? El cristianismo no puede escamotear estas cuestiones que están en el corazón del hombre. Podrán intentarse toda clase de aproximaciones al cristianismo, pero jamás se podrá prescindir de la cuestión del *sentido* que Cristo representa para el hombre y para los problemas de la condición humana. Cristo ¿es o no es el que «descifra» el misterio del hombre?, ¿es o no es el único «intérprete» del hombre?

Por otra parte, ya hemos visto que los progresos indiscutibles registrados por el hombre del siglo XX constituyen al mismo

tiempo unos factores de crisis; está en discusión el sentido mismo del proyecto humano. ¿Para qué tanto progreso si en definitiva el hombre se va a convertir en su primera víctima? En el mismo momento en que domina la materia por una técnica cada vez más segura de sí misma, el hombre se siente asustado ante el poder de las máquinas que ha construido para destruirse. Agente de producción y de consumo, perdido en la masa anónima, codificado y memorizado por los ordenadores, dominado por el sindicato o el partido, el hombre del siglo XX se ahoga por falta de oxígeno. Pide que le dejen existir, ser identificado, ser reconocido como persona inviolable y responsable. Exige a la sociedad que le ha destruido que le devuelva la vida, la interioridad, la libertad.

Creemos que este estado de crisis del hombre, lejos de ser un motivo para el pesimismo, para la desesperación, para la amargura, puede convertirse en una oportunidad inesperada para Cristo y para el evangelio, con la condición de presentarlo como siempre vivo y siempre vivificante. Porque Cristo es *plenitud de sentido* en este mundo que anda en busca del *sentido perdido*. Cristo sigue siendo un misterio, pero un misterio que ilumina, fuente de sentido siempre radiante. El que se abra a él verá cómo se abre ante su vista un camino de luz.

I

Tres aproximaciones a la condición humana

Pascal, Teilhard, Blondel

La cuestión sobre el sentido del hombre y de la condición humana puede abordarse desde una perspectiva *histórica* o desde una perspectiva de reflexión *sistemática,* filosófico-teológica. Consideramos estas dos perspectivas como igualmente válidas, fecundas y complementarias entre sí.

En esta primera parte el punto de partida es decididamente *histórico.* Estudiaremos el problema planteado a partir de tres autores comparados, cada uno de los cuales representa una aproximación y un contexto diferente: Pascal, Teilhard y Blondel.

A primera vista podría parecer arbitrario comparar entre sí unos espíritus tan distintos: Pascal, hombre de ciencia, escritor y pensador religioso; Teilhard, paleontólogo y sacerdote; Blondel, filósofo y laico. Sin embargo, estos tres hombres se encuentran en dos puntos esenciales. Todos tienen un proyecto en común, a saber, mostrar que el misterio de Cristo es el único que ilumina y lleva a su plenitud el misterio del hombre. Todos presentan el cristianismo como la clave de inteligibilidad: — para descifrar la condición paradójica del hombre, abismo de miseria y de grandeza (Pascal); — para manifestar la coherencia entre la visión del hombre que propone la ciencia y lo que nos dice el cristianismo sobre el universo y sobre la humanidad recapitulada en Jesucristo (Teilhard); — para proponer la revelación cristiana como «hipótesis» que permita ver con claridad en las exigencias del querer humano (Blondel).

Además, estos hombres, que pertenecen a siglos diferentes, han elaborado su reflexión sobre la condición humana a partir del contexto de su tiempo. El hombre en que piensa Pascal es el indiferente, el jugador, el libertino, el brillante a los ojos del mundo, ávido de los problemas del hombre, pero vacío de Dios.

El hombre del siglo XX en que piensa Blondel es el del conflicto suscitado por el principio radicalizado de la inmanencia y de la autonomía frente a todas las formas de la heteronomía. El hombre en que piensa Teilhard, que es sin embargo del mismo siglo, es profundamente distinto: es el *homo faber* marcado por la ciencia y por la conciencia del fenómeno humano como duración y como colectividad pensate, evolutiva, creadora. Cada uno de ellos se dirige al hombre, pero a partir de un modelo humano diferenciado y bien identificado. En este sentido, la sensibilidad de Pascal, Teilhard y Blondel por el contexto y la mentalidad de su tiempo los convierte en paradigmas de toda reflexión antropológica que quiera construirse «a medida».

Así pues, en esta primera parte se trata del estudio comparado de tres aproximaciones a un mismo problema, el del sentido de la condición humana. Este aspecto comparativo es esencial y orienta cada una de las monografías.

2

Blas Pascal
Cristo, totalidad de sentido

Pascal, el primero cronológicamente de los autores que estudiamos, influyó notablemente en Blondel y en Teilhard, por no hablar de otros contemporáneos como R. Guardini, F. Mauriac, M. F. Sciacca, M. Zundel, J. Guitton, U. von Balthasar [1].

1. *Las fuentes y la fuente de Pascal*

Cuando estudiamos a Pascal, nos resulta un tanto extraño el número relativamente escaso de sus fuentes. Ignora a los grandes filósofos de la antigüedad, excepto Epicteto: *Manual* y *Charlas*. Tampoco conoce a los teólogos medievales: santo Tomás, san Buenaventura, Duns Escoto, por ejemplo. De los padres de la iglesia conoce sobre todo a san Agustín, no sólo a través de Port-Royal, sino por un estudio directo de su obra. Los *Pensamientos,* observa P. Sellier, «constituyen un esbozo del tratado de teología fundamental que un genio se disponía a hacer surgir del humus agustiniano» [2]. Puede concluirse de todo ello que Pascal consideraba la *Apología* como una empresa claramente teológica. Pero Sellier observa a continuación que Pascal repensó la obra de Agustín, la enriqueció, la modificó, la reformuló, la poe-

1. V. Messori dedica a Pascal la obra que ya hemos citado, *Ipotesi su Gesù,* Torino 1976. «Sin él —nos dice— no habría sido escrito nunca este libro, o lo habría sido de manera muy distinta» (p. 20).
2. P. Sellier, *Pascal et S. Augustin,* Paris 1970, 618.

tizó[3]. Sin embargo, más aún que Agustín, la única fuente que Pascal manejó realmente fue la Escritura. Todo lo demás le vino de las experiencias de su vida personal de sabio, de hombre del mundo, de pensador. Molière imitó a Plauto, Boileau a Horacio, La Fontaine a Esopo, Racine a Eurípides. Pascal se inspiró sin duda en los *Ensayos* de Montaigne que conoció y estudió, pero sobre todo criticó y superó. Pascal imitó a Pascal. Sus maestros son Epicteto, Agustín y Montaigne, pero sobre todo la Escritura.

Las lagunas de Pascal en cuestiones de historia, de filosofía, de teología, se explican por el tipo de formación que recibió. Su padre era magistrado y matemático, hostil a la enseñanza de la escolástica. Formó a su hijo en las ciencias físicas y matemáticas, ciertamente con éxito. A los once años, Pascal compuso un *Traité des sons* (1634-1635); a los dieciséis mandó a la imprenta un *Essai sur les coniques* (1640), convirtiéndose así en el benjamín de la Academia Marsenne; a los diecinueve años, para ayudar a su padre en los fastidiosos cálculos de la distribución de impuestos, inventó una máquina de calcular en la que trabajó durante dos años, pensando luego en su explotación industrial. Vienen a continuación sus experiencias sobre el vacío, sobre el equilibrio de los líquidos, sobre el peso del aire; luego, sus estudios sobre la ruleta, el cálculo de probabilidades. El año 1661 e incluso el 1662, año de su muerte, estudia y pone al día, junto con el duque de Roannez, un sistema de transporte en común: «las carrozas a cinco céntimos» o los primeros ómnibus de París[4].

No es extraño que muy pronto la salud de Pascal se viera alterada por su exceso de trabajo. De hecho, ya en 1647 la enfermedad hace mella en su vida para siempre. En adelante le resultará fatigoso, y a menudo imposible, cualquier trabajo «continuado». Por consejo de los médicos que le recomiendan distraerse, pone su residencia en París en 1647. El mes de septiembre de aquel año se encontró con Descartes.

En París Pascal tuvo dos experiencias decisivas: la de los salones y la vida mundana, representada por el ambiente de los Roannez; la de Port-Royal, representada por la influencia de su

3. *Ibid.*, 619.
4. J. Mesnard, *Pascal et les Roannez* II, Paris 1965, 755-810.

hermana Jacqueline, religiosa de la célebre abadía. Al llegar a París, Pascal se muestra prodigiosamente consciente de su valía y se siente capaz de asombrar al mundo.

Lo que se ha dado en llamar su «primera conversión», por otro lado poco profunda, se debió al movimiento de fervor que por el 1646 arrastró a los miembros de la familia Pascal y en el que Blas participó plenamente. Pascal descubrió entonces a Saint-Cyran. Pero fue en 1648 cuando empezó a conocer de manera más directa el ambiente de Port-Royal, la abadía cisterciense (situada al sur-oeste de Versalles) que había sido reformada en 1609, después de una larga decadencia, por Angélica Arnauld. En 1635 la dirección de Port-Royal pasó al abate de Saint-Cyran, místico ardiente, severo, pero poco equilibrado, responsable junto con su amigo holandés Jansenio —futuro obispo de Ypres y autor del *Augustinus*— del movimiento religioso que se llama jansenismo.

Al círculo de Port-Royal pertenecen sobre todo los «solitarios»: unos hombres que han renunciado a la vida brillante, frecuentemente mundana, para llevar una existencia totalmente consagrada a Dios (médicos, juristas, educadores, teólogos), nutrida de la Escritura y caracterizada por una moral rigorista. Pascal se relaciona con este ambiente en el que traba amistad sobre todo con Singlin y Antoine de Rebours. La hermana de Pascal, Jacqueline, decidió entrar en las religiosas de Port-Royal: un proyecto que sólo pudo llevarse a cabo tras la muerte de su padre, Etienne Pascal, en septiembre de 1651. El mismo Pascal, después de oponerse enérgicamente al proyecto de su hermana, acabó dándole su consentimiento y asistió a la profesión de Jacqueline en 1653.

Pero al mismo tiempo que trata con los de Port-Royal, Pascal frecuenta los círculos de la sociedad brillante de París. Los años 1652-1653 representan lo que se ha llamado «el período mundano» de Pascal.

De hecho, en París, Pascal se encontró con el duque de Roannez, amigo de la infancia, que tiene ahora veinticinco años; pertenece a la más alta nobleza, tiene una educación refinada y ofrece su casa como lugar de encuentro de la clase erudita. Si Pascal debe a Port-Royal y a su familia su formación religiosa, le debe al duque de Roannez su conocimiento del mundo y de

los hombres. Por medio de él Pascal conoció ese más allá de la ciencia que es el hombre, el único tema de estudio que no es extraño al hombre [5]. El duque de Roannez, por su parte, se siente hechizado por la inteligencia prodigiosa, «monstruosa», de Pascal y por su reputación de sabio. Es una admiración recíproca. Gracias al duque, Pascal conoce también a Antoine Gombaud, caballero de Méré, figura bastante enigmática, hombre de mundo y mundano, «profesor de educación», especialista en el arte de agradar; conoce igualmente a Damien Mitton, personaje de costumbres y de espíritu bastante libres. En medio de los Roannez, Pascal se ve sumergido en una sociedad abigarrada en donde se codean los nobles y los hombres de negocio, los devotos y los libertinos. En este ambiente es donde la atención de Pascal se despierta ante el fenómeno de la «indiferencia» (que combate en sus *Pensamientos*) típica de cierta sociedad que ha puesto a Dios entre paréntesis y no parece preocuparse por ello. Pascal le debe a esta sociedad su interés por el análisis interior del hombre, por Montaigne, por el arte de escribir y de conversar. En este ambiente Pascal aprende a descubrir en sí mismo lo que Montaigne describía en sus *Ensayos*. En París, Pascal frecuenta igualmente los salones de la duquesa de Longueville, de la marquesa de Sablé, de la duquesa de Aiguillon. Acude a la corte. Le entusiasma la conversación galante, el juego, la caza, la danza. No sabemos nada cierto de su vida sentimental. Los trabajos de Jean Mesnard han hecho caer la leyenda de los amores de Pascal y de Mademoiselle de Roannez, hermana del duque [6]. Lo que suele considerarse como el «período mundano» de Pascal no tiene nada que ver con una vida de libertinaje: se trata simplemente de un período de trato con los ambientes mundanos de París, acompañado de cierto debilitamiento en el fervor religioso, pero no de un abandono de su fe. En el plano científico este período, lejos de ser estéril, es uno de los más fecundos. Después de haberse consagrado en primer lugar a la física, Pascal dedica su entusiasmo a las matemáticas. En 1654 descubre el principio del cálculo de probabilidades.

5. *Ibid.*, 987.
6. *Ibid.*, 209-234.

Luego, a mitad de septiembre de 1654, sin que sepamos cuál fue el proceso que le llevó a ello, Pascal presenta señales de un malestar interior. A pesar de su apego al mundo y de sus deseos de grandeza, se muestra insatisfecho del mundo y de sí mismo. Piensa en dejarlo todo. Pascal expone su estado de alma a Jacqueline. Por un lado, todo contribuye a darle gusto por el mundo, en donde brilla su genio; mas por otro siente cierta aversión contra las frivolidades de ese mundo. Su conciencia se lo reprocha continuamente: sabe que debería desprenderse de todas las cosas, pero no sabe qué hacer. Era menester —nos dice— «que estuviera terriblemente apegado al mundo para resistir a las gracias que Dios le concedía y a los movimientos que le daba» [7]. Siente el remordimiento de haberse quedado en el camino, a pesar de que Dios lo llamaba. Casi todos los días Pascal acude a conversar con su hermana: se ve desgarrado entre el desánimo y el orgullo. ¿Cómo es posible que él, el sabio, el físico, el amigo del duque de Roannez, la figura brillante de los salones más distinguidos, pueda aceptar mostrarse tal como es, pecador, y cambiar de vida, ir a confundirse con la plebe y con los ignorantes? *Durus sermo!* Pascal se encuentra con M. Singlin, de Port-Royal, que le recomienda la oración. Luego, después de ciertos acontecimientos que ignoramos, se hizo de pronto la luz la noche del 23 de noviembre de 1654; la crisis interior quedaba resuelta; Pascal recibió entonces una gracia de conversión, la verdadera esta vez. A partir de este momento su espíritu voló más alto y emprendió un regreso sin retorno.

Para comprender al Pascal de los *Pensamientos,* del *Misterio de Jesús,* de los *Tres órdenes,* hemos de partir de esta experiencia decisiva. La verdadera «fuente» de Pascal, la única fuente de su inspiración, fue su encuentro con Cristo en la Escritura y en su vida personal, con ocasión de aquella experiencia espiritual desconcertante que nos resume en su *Memorial.* He aquí el texto:

> EL AÑO DE GRACIA DE 1654
>
> Lunes, 23 de noviembre, día de san Clemente, papa y mártir, y otros en el Martirologio.
>
> Vigilia de san Crisógono mártir y otros.

7. Carta de Jacqueline a Madame Périer (25 enero 1655).

Desde aproximadamente las diez y media de la noche hasta alrededor de las doce y media de la noche.

FUEGO

Dios de Abraham, Dios de Isaac, Dios de Jacob, no de los filósofos y de los sabios.
Certidumbre, certidumbre, conciencia, alegría, paz.
(Dios de Jesucristo)
Dios de Jesucristo.
Deum meum et Deum vestrum.
Tu Dios será mi Dios.
Olvido del mundo y de todo, excepto Dios.
No se le encuentra más que por las vías enseñadas por el evangelio.
Grandeza del alma humana.
Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido.
Alegría, alegría, alegría, lágrimas de alegría.
Me he separado.
Dereliquerunt me fontem aquae vivae.
Dios mío, ¿me abandonarás?
Que yo no esté separado de él eternamente.
Esta es la vida eterna, que te reconozcan único verdadero Dios y aquel que tú has enviado Jesucristo.
Jesucristo.
Jesucristo.
Me he separado de él, he huido de él, he renunciado a él, lo he crucificado.
¡Que jamás sea separado de él!
Sólo se conserva por las vías enseñadas en el evangelio.
Renunciación total y dulce.
Etcétera.
Sumisión total a Jesucristo y a mi director.
Eternamente gozoso por un día de sufrimiento en la tierra.
Non obliviscar sermones tuos. Amén [8].

2. *El "Memorial", testigo de una experiencia decisiva*

El *Memorial,* lo mismo que el *Misterio de Jesús,* no se encuentra en las primeras ediciones de las obras de Pascal. En efecto, estos dos textos tenían un carácter estrictamente tan íntimo y personal que no estaban destinados a la publicación. Cronológicamente los dos están cerca uno del otro, ya que el *Misterio* fue redactado probablemente durante el primer retiro de Pascal en Port-Royal, o sea, unas cuantas semanas solamente después de la experiencia que nos consigna en el *Memorial.* El texto, publicado por primera vez en 1844, se insertó en adelante en las

8. Citamos (con algunos retoques) la traducción de Carlos R. de Dampierre de B. Pascal, *Obras. Pensamientos. Provinciales. Escritos científicos. Opúsculos y cartas.* Prólogo, J. L. Aranguren, Alfaguara, Madrid 1981; el *Memorial* figura en páginas 607-608 (N. del T.).

ediciones de los *Pensamientos*. Por el contrario, el *Memorial* constituyó siempre un documento aparte; se publicó por primera vez en 1740.

Es una simple nota, pero de valor único, ya que es el testimonio de un acontecimiento que cambió radicalmente la vida de Pascal. Este acontecimiento está fechado con toda precisión: lunes, 23 de noviembre de 1654, entre las diez y media y las doce y media de la noche. No es un texto redactado en frío, sino más bien un trozo de lava ardiente. Las palabras brotan al mismo tiempo que una voz interior, mucho más densa y ardorosa que las palabras que se esfuerzan en traducirla. Esas palabras realmente son más bien unos puntos de señalización que van poniendo ritmo a una meditación. La impresión que recibió Pascal fue de tal categoría que, para salvarla del olvido, la fijó inmediatamente en el papel [9].

El texto original, al mismo tiempo que una copia en pergamino hecha por el mismo Pascal, fueron encontrados después de su muerte por un criado suyo. Habían sido «cosidos» por Pascal en el interior de su chaleco, sin duda para reavivar constantemente su fe en Cristo y la fidelidad a sus resoluciones. Nadie conocía aquel texto, ni siquiera su hermana Jacqueline; se trataba de un secreto absoluto entre Dios y el filósofo.

La abundancia de citas bíblicas sugiere una meditación de la Escritura, acompañada de reflexiones que brotaban espontáneamente y seguida de un coloquio. Sirven para iluminar el contexto y el camino de la experiencia que vivió Pascal.

El primer texto, sacado de Ex 3, 6, evoca la escena de la zarza ardiendo. Dios es el primero que interpela a Moisés: «Yo soy el Dios de tus padres, el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob». El FUEGO, única palabra del texto escrita

9. Sobre el *Memorial* véase sobre todo: H. Gouhier, *Blaise Pascal. Commentaires,* Paris 1966, 11-65; A. Blanchet, *La nuit de feu de Pascal*: Études (nov. 1954) 145-166; Id., *Une lecture nouvelle du Mémorial*: Études (enero 1970) 74-84; H. Gouhier, *Le Mémorial est-il un texte mystique,* en *Blaise Pascal. L'homme et son oeuvre,* Paris 1956, 296-318; J. Russier, *L'expérience du Mémorial et la conception pascalienne de la connaissance, ibid.,* 225-240; L. Pastourel, *Le ravissement de Pascal*: Annales de Philosophie Chrétienne (febr. 1911) 5-26. 487-509; P. Courcelle, *L'entretien de Pascal et Sacy. Ses sources et ses énigmes,* Paris 1960. Esta última obra ayuda a comprender ciertas expresiones del *Memorial* cuyos ecos filosóficos extrañan en un texto que tiene sobre todo un carácter bíblico.

con mayúsculas, es Dios mismo y el signo de su presencia: el fuego del Sinaí, el fuego de la nube en el desierto, el fuego de pentecostés. Como contraste, Pascal comprende que ese Dios vivo, que hace irrupción en la historia de los hombres y en la historia de cada uno, no es el Dios de los filósofos (causa de las causas, principio de todo orden, el incondicionado y el absoluto), sino el Dios de Jesucristo, el Dios en el que piensa Jesús cuando dice: «mi Padre y vuestro Padre».

El *Memorial* acude enseguida a la segunda cita de la Biblia: «*Deum meum et Deum vestrum*» (Jn 20, 17). Este texto es una alusión a la aparición de Jesús a María Magdalena. Cristo resucitado, el eternamente vivo, nos une a él en la relación filial que lo une con el Padre: «Yo subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios».

«Tu Dios será mi Dios» es sin duda una alusión a Rut 1, 16. La moabita Rut, que entra en el pueblo de Dios, no tendrá en adelante otro Dios más que Yahvé. Por eso le dice a Noemí: «Tu Dios será mi Dios». Pascal responde: «Tu Dios, Señor, será mi Dios». Los textos se recuerdan mutuamente, se hacen eco, según una lógica del corazón por encima de toda cronología.

Pronunciar estas palabras desde el fondo del corazón es aceptar el «olvido del mundo y de todo, excepto Dios». San Juan ofrece a Pascal la fórmula de esta oposición: «Padre justo, el mundo no te ha conocido, pero yo te he conocido» (Jn 17, 25). Jesús ruega por sus apóstoles a los que envía a un mundo que ha roto con el mensaje del evangelio. «No son del mundo, como yo no soy del mundo» (Jn 17, 14). Al final de la oración sacerdotal es cuando surgen las palabras que recoge Pascal. El texto de Juan continúa: «Estos han conocido que tú me has enviado» (Jn 17, 25). Pascal no cita la continuación: «Yo les he dado a conocer tu nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos» (Jn 17, 26). Las «lágrimas de alegría» significan que Pascal vive en su propia vida este misterio de adopción en Jesús.

Pero la misma alegría despierta en Pascal el temor a una nueva «separación», a una nueva infidelidad, que pueda conducir esta vez a la separación definitiva. «*Dereliquerunt me fontem aquae vivae*»: «me han abandonado a mí, la fuente de agua viva» (Jer 2, 13). Pascal había conocido al Dios vivo, pero lo había

abandonado. Lo mismo que Israel se había alejado de Yahvé, también Pascal se había separado de Dios: «Me he separado... Dios, ¿me abandonarás?». Es una alusión al salmo 118: «Tus preceptos, los observaré; no me abandones tú del todo» (Sal 118, 8). Pascal, arrepentido de haber dejado a Dios, temiendo que también Dios lo deje a él, repite por dos veces: «Que yo no esté separado de él *eternamente*... ¡*Que jamás* sea separado de él!». Tal es la súplica ardiente y tenaz de Pascal ante Cristo al que ha encontrado de nuevo. «Eternamente», es decir, «por la muerte eterna». La muerte sirve de palabra-gancho y suscita el tema opuesto de la vida eterna: «Esta es la vida eterna, que te reconozcan (con ese conocimiento que es presencia, experiencia, amor) único verdadero Dios y aquel que tú has enviado, Jesucristo» (Jn 17, 3). De nuevo, una alusión a la oración sacerdotal.

Jesucristo, Jesucristo, repetido, sirve de transición entre la conversión, el encuentro con Cristo y las resoluciones. El final recoge con ligeras variantes las líneas anteriores. Se trata ahora de «conservar», de no olvidar. Y una vez más el salmo 118: «No olvidaré tus palabras» (Sal 118, 16).

Como hemos dicho, Pascal se había alimentado y había forjado su espíritu en la meditación de la Escritura. En consecuencia, no es extraño que encuentre espontáneamente en la Escritura esos textos que reflejan su experiencia. No busca los textos; son más bien los textos los que acuden y traducen su estado de alma, lo mismo que en el *Magnificat* de María.

¿Cuál es el sentido de este *Memorial*? ¿Qué experiencia atestigua? La experiencia decisiva de aquella noche fue la del encuentro vivo y personal con el Dios vivo: el Dios de ambos testamentos, el Dios de Jesucristo. Dios es ALGUIEN que viene, que interviene, que tiene un nombre, un rostro, que es conocido, porque está delante de nosotros y nos interpela. Pascal siente una pena enorme por haberse separado de él en el pasado; ruega y suplica para no verse separado de él en el futuro, ni por toda la eternidad, y se compromete a seguir «las vías enseñadas en el evangelio».

Ciertas expresiones y ciertas palabras del *Memorial* (Dios de los filósofos y de los sabios, grandeza del alma humana, certidumbre en oposición a duda) han podido dar origen a que se crea que el *Memorial* se presentaba en Pascal como la solución de

una crisis intelectual, a saber, el paso del conocimiento del Dios de los filósofos al conocimiento del Dios de la revelación cristiana. Es muy distinto el sentido del *Memorial*. La crisis de Pascal no es la de un filósofo desengañado, sino la de un cristiano tibio, que ha vuelto a encontrar a Dios en Jesucristo y que siente miedo de separarse de él. El vocabulario y las alusiones filosóficas del *Memorial* tienen que comprenderse a la luz de las ideas expresadas en el *Entretien* de Pascal y de Saci sobre Epicteto y Montaigne y formuladas en un escrito anterior al *Entretien* y anterior incluso a la experiencia del 23 de noviembre [10]. Pascal, en el *Entretien,* establece una oposición entre Epicteto y Montaigne para confundir a los dos y para dejar sitio al evangelio: sólo Dios puede enseñar. Es la misma opción exclusiva del *Memorial*. «El *Memorial* —observa A. Blanchet— recoge una meditación que se refiere exclusivamente a Jesucristo y a su palabra, pero que se inflama cuando opone a Jesucristo a los filósofos y los sabios, y la Escritura a los escritos profanos» [11].

No cabe duda, el drama de Pascal se sitúa en el interior de su fe. Propiamente hablando, Pascal no *aprendió* (como si se tratara de un saber nuevo) algo que ignorase; más bien se vio *iluminado* sobre algo que ya sabía, con esa luz que *calienta* la voluntad. Experimentó en la intimidad de su ser, en ese rincón en donde el espíritu se hace calor y en donde la voluntad se hace intuitiva como el amor, que el Dios que instruye y que salva, el Dios que busca el alma humana, el Dios que le buscaba a él, a Pascal, más aún de lo que el propio Pascal le buscaba a él (san Agustín), es ALGUIEN: el Dios de Abrahán, el Dios de Jesucristo, JESUCRISTO mismo. Y ahora tiene la certeza de esto, una certeza que viene del corazón en el sentido pascaliano, es decir, del ser íntimo calentado por el amor. Pascal se siente apresado: el todo de su vida es Jesucristo. La atracción de Dios se experimenta en él y él la vive como una certeza que es fuente de alegría y de paz. Por tanto, la novedad no está en un contenido nocional, sino en una forma nueva de conocer: hasta entonces Pascal no había conocido a Dios «de esa manera». La novedad no está en conocer a Dios, sino en haber

10. P. Courcelle, *o. c.,* 165-172.
11. A. Blanchet, *Une lecture nouvelle, o. c.,* 84.

sido cogido y arrebatado por él, en haber reconocido su presencia luminosa en el seno de un encuentro que hace a Dios vivo y vivificante en la vida de Pascal, infundiéndole un corazón nuevo y un entusiasmo cuya eficacia se traduce en la renuncia a todo lo demás.

¿Tendremos que hablar de «experiencia mística»? Pudiera ser, pero no se trata necesariamente de eso. Lo cierto es que se trata, en Pascal, de una experiencia religiosa profunda, situada en la raíz del ser, y cuyo impacto fue de tal categoría que iluminó y transformó todo el resto de su existencia. Una experiencia caracterizada por la intensidad y por el carácter repentino, sin proporción alguna con todo lo anterior, y simbolizada por el fuego. Cada uno es libre de calificar o no como mística esa experiencia de la que por otra parte no tenemos más que huellas, y no una auténtica descripción.

Sea de ello lo que fuere, la fecha de este acontecimiento-encuentro con Cristo quedó grabada en Pascal, que perpetuó su recuerdo en aquel pergamino cosido a sus vestidos. La noche del 23 de noviembre de 1654 señala el gran giro de su vida. Su existencia queda dividida en dos: antes y después del *Memorial.* Esta experiencia es la que ilumina el texto compuesto poco después, en enero de 1655, el *Misterio de Jesús,* y es igualmente la que explica el cristocentrismo de los *Pensamientos*; es ella, finalmente —según creemos—, la que permitió a Pascal definir lo que él llama los tres órdenes: el de los cuerpos, el del espíritu y el de la caridad. Efectivamente, este fragmento no fue escrito simplemente para expresar unas verdades generales sobre la jerarquía de los seres, sino para reflejar unas experiencias que él vivió personalmente. Este fragmento es sin duda alguna «cristocéntrico»: coloca a la persona de Cristo en el punto culminante de las magnitudes sobrenaturales. Jesús no necesitaba para nada el esplendor de los reyes y de los sabios y la humildad de su condición terrena no le quita nada a su grandeza única. Escrito con todo el rigor de un matemático, este texto está cargado de una emoción lírica intensa, aunque contenida, que tiene su fuente en la existencia de Pascal.

Sabemos que la existencia del hombre se realiza, se «cumple», a saltos, franqueando unos niveles: hay un paso, pero también una superación, un salto cualitativo de un nivel a otro, supe-

rior y más luminoso que el anterior. En esas etapas o escalones de vida se puede distinguir, en Pascal, el de la física y el de las matemáticas; luego, en París, con el trato de los Roannez, de Méré y de Mitton en los salones que frecuenta y a través de la lectura de Montaigne, Pascal se sensibiliza por los problemas del hombre, por esa realidad que sólo es posible penetrar mediante la sutileza del ingenio. Pero Pascal no vivió mucho tiempo como hombre de mundo; pronto descubrió el orden superior de la caridad. La pérdida de su padre, la entrada en religión de su hermana Jacqueline, la enfermedad, y sobre todo la insatisfacción profunda de su vida mundana, el vacío que hacía estremecer su alma, acabaron minando su soberbia de sabio y su seguridad de hombre honrado, conduciéndolo por el misterio de una crisis interior a la noche del 23 de noviembre, durante la cual Cristo se le apareció como la realidad de las realidades.

Así pues, hay en la vida de Pascal tres experiencias que, sin duda, no responden más que de modo imperfecto a los tres órdenes de que nos habla (las ciencias de la naturaleza y la ciencia del hombre se sitúan juntas en el orden del ingenio), pero sin embargo *conoció* el orden de las grandezas carnales (o sea, el esplendor de la vida principesca, el esplendor de las riquezas, el esplendor de las batallas y de las armas), y sobre todo *vivió* el orden del espíritu (como sabio y como hombre de mundo) y el orden de la caridad. Entre esos tres órdenes se da una distancia infinita. Cada orden tiene su valor y su grandeza, pero el orden de la caridad supera infinitamente a los otros dos. Fue la noche del 23 de noviembre de 1654 la que dio, en este punto, la evidencia a Pascal.

En adelante, para Pascal, todo lo demás del mundo, todo el hombre, están destinados a entrar en una síntesis nueva, infinitamente superior, suscitada por la irrupción en la historia de la humanidad y en la historia de su propia vida de la persona de Jesucristo: «Jesucristo sin bienes y sin ninguna creación de ciencia al exterior está en su orden de santidad. No ha aportado inventos (orden del ingenio). No ha reinado (al estilo de los príncipes temporales: orden de los cuerpos), sino que ha sido humilde, paciente, santo, santo para Dios, terrible para los demonios, sin pecado alguno. ¡Oh, con qué gran pompa ha venido, prodi-

giosa, magnífica, ante los ojos del corazón que ven la sabiduría!» (B 794; O 308)[12].

El *Memorial* de Pascal encuentra un último eco y una última confirmación en su muerte. Los últimos seis meses de su vida fueron meses de atroces sufrimientos. Pascal se refugia entonces en la oración y en la penitencia. Vende sus bienes, da su dinero a los pobres, despide a sus criados y acude como pensionista a casa de su hermana. Es la «sumisión total a Jesucristo» de que nos habla el *Memorial*. Al final, pide que le administren la eucaristía: primero se lo niegan, ruega entonces que por lo menos traigan a su habitación a un pobre, como representante de Cristo; no pueden escuchar este deseo. Pide entonces que lo trasladen a los Incurables para morir con los pobres; los médicos se oponen a ello, debido a su salud. Finalmente, el último día de su vida, le traen el viático, que recibe en medio de dos crisis. Veinticuatro horas más tarde, a los treinta y nueve años de edad, fallece el 19 de agosto de 1662.

3. *En la conjunción de dos apologéticas*

¿Cómo nació en Pascal la idea de una *Apología* del cristianismo? Si buscamos testimonios concretos sobre este proyecto y su génesis, hemos de remontarnos a la conversación de Pascal con Monsieur de Saci, en Port-Royal, unas semanas después de la noche del 23 de noviembre de 1654, es decir, a enero de 1655; luego, a las notas que Pascal redactó en 1656 sobre los milagros con ocasión de las discusiones que suscitó el milagro de la santa espina. La *Apología* de Pascal parece situarse en la conjunción de dos tipos de apologética muy diferentes, relacionados con estos dos acontecimientos. Pero sólo a partir de 1657, al parecer, es cuando Pascal se dedicó seriamente a su proyecto, consagrando un año entero a su actuación.

1) *La conversación con M. de Saci*

Después de su conversión Pascal fue a pasar dos semanas en Port-Royal para hacer allí un retiro. Su director espiritual, M.

12. La primera cifra es la de la edición clásica de Brunschvicg; la segunda es la de la traducción española *Obras*, citada anteriormente, que sigue a su vez la edición corriente de Lafuma (cf. p. 799).

Singlin, lo puso en manos de M. de Saci. Lo que todavía hoy se conoce como *L'entretien avec M. de Saci* sería el informe de una larga conversación que éste tuvo con Pascal, inserto por Nicolas Fontaine, secretario de Saci, en sus *Mémoires* [13]. Durante mucho tiempo se creyó que la conversación entre ambos personajes había sido recogida inmediatamente después por Fontaine. Por tanto, el estilo sería de Fontaine, pero el fondo de Pascal. Los estudios de P. Courcelle y de A. Gounelle sobre las fuentes y los enigmas que plantea esta conversación han puesto fin a semejante interpretación señalando el verdadero contexto del *Entretien* [14].

No se puede negar el hecho de una e incluso de varias conversaciones entre Pascal y M. de Saci. Pero la hipótesis de un secretario que asistiera a esta conversación o que resumiera las ideas de los dos personajes queda fuera de toda lógica. El redactor del texto actual realizó un «montaje» a partir de otros documentos escritos, cuya autenticidad nadie niega por otra parte. Estos escritos, según afirman Courcelle y Gounelle, son notas, extractos o recopilaciones de Epicteto y de Montaigne (en Pascla) y de san Agustín (en M. de Saci), que tenían la finalidad de alimentar y de ordenar la discusión entre ambos. Courcelle opina incluso que Pascal había ya formado un *dossier,* una especie de borrador, en donde había recogido para sí mismo, y enventualmente para otros, sus ideas sobre Epicteto y Montaigne: «un instrumento de trabajo del que se seguiría sirviendo Pascal» [15]. Probablemente Pascal puso en manos de M. de Saci un texto ya redactado y largamente meditado, que representa la utilización apologética que intenta hacer de estos dos filósofos [16]. De hecho, el texto de Pascal, si saltamos por encima de las intervenciones de Saci, que parecen ciertamente unos cortes mal hechos introducidos por el propio Fontaine, es de una maravillosa unidad: elogio y crítica de Epicteto, elogio y crítica de Montaigne, utili-

13. N. Fontaine, *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal* II, Utrecht 1736, 55-73.

14. P. Courcelle, *L'entretien de Pascal et Sacy. Ses sources et ses énigmes,* Paris 1960. Véase también H. Gouhier, *Blaise Pascal, o. c.,* 68-98; A. Gounelle, *L'entretien de Pascal avec M. de Sacy. Étude et commentaire,* Paris 1966.

15. P. Courcelle, *o. c.,* 141.

16. H. Gouhier, *Blaise Pascal, o. c.,* 87-88.

dad de la lectura de ambos a pesar de las críticas de Pascal y de Agustín, dentro de una intención apologética.

Cuando redactó sus *Mémoires,* Fontaine dispuso, por consiguiente, de dos textos: uno de Pascal, compuesto y redactado de una sola vez; el otro de Saci, inspirado en san Agustín, con el mismo carácter de continuidad en el pensamiento y en el estilo, donde señala sus reacciones ante el proyecto ya consistente de Pascal. Así pues, las intervenciones de Saci no representan la traducción fiel de un diálogo, sino que son artificiales, unos cortes poco afortunados, debidos a Fontaine, en un texto redactado ya por completo [17].

Estas ideas sobre el *Entretien,* lejos de reducir el valor del texto, lo aumentan más aún ya que establecen la existencia, en Pascal, desde 1655 e incluso desde 1654, de un proyecto apologético firme y original. Podemos por tanto conservar su substancia y su argumentación, aunque dentro del género literario de Fontaine, que resalta especialmente en la introducción, en los cortes y en la conclusión, donde habla del acuerdo a que llegaron Pascal y Saci a propósito de la lectura de los filósofos.

El método que seguía M. de Saci con sus dirigidos —observa Fontaine— era el de entrarles por la puerta, es decir, hacerles hablar sobre los temas que les preocupaban: «Todo le servía para pasar inmediatamente a Dios y hacer que los otros pasasen también a él» [18]. Pues bien, Pascal le confía a M. de Saci que «sus libros más frecuentados habían sido Epicteto y Montaigne, y le hizo grandes elogios de aquellos dos talentos. M. de Saci, que siempre había creído que debía leer poco a aquellos autores, rogó a M. Pascal que le hablase a fondo de ellos» [19]. Pascal se puso entonces a disertar sabiamente sobre Epicteto y Montaigne. Después de escucharle larga y respetuosamente, M. de Saci no pudo menos de indicarle que todo eso se encuentra ya en san Agustín, y mucho más. El primer párrafo de M. de Saci muestra que se asustó de las ideas de Pascal sobre la utilidad de Montaigne para la conversión cristiana. A la experiencia de Montaigne y de Pascal opone la de Agustín, el convertido modelo: sólo

17. *Ibid.,* 87-88; A. Gounelle, *o. c.,* 32-33.
18. J. Chevalier (ed.), *Entretien avec M. de Sacy,* en *Pascal. Oeuvres complètes,* Paris 1954, 562; *Obras, o. c.,* 42.
19. *Obras,* 42.

importa la Escritura, superior a toda filosofía. Sin embargo, Pascal no se siente vencido y prosigue su discurso. Opina, le dice, que es posible utilizar los conocimientos del hombre que demuestran tener Epicteto y Montaigne, no ciertamente para aprobar su filosofía, sino para enseñar a los hombres a que se conozcan a sí mismos y para disponerlos favorablemente al evangelio. En efecto, el estoico Epicteto vio acertadamente lo que *debemos* hacer, pero su orgullo le impidió medir la debilidad y la impotencia del hombre. Montaigne, por su parte, el escéptico, que pone la fe entre paréntesis, vio acertadamente lo que *somos,* es decir, débiles y cobardes, pero se refugia en una ética confortable, que estimula la pereza y la mediocridad.

M. de Saci mantiene su juicio sobre la vanidad de los filósofos y vuelve una vez más sobre san Agustín. Le dice a Pascal que se parece «a esos médicos hábiles que por su diestra manera de preparar los más grandes venenos saben extraer de ellos los mayores remedios» [20]. Pero Pascal insiste. Está convencido de que Montaigne y Epicteto pueden servir para su proyecto religioso. Es verdad que el hombre *debe ser* tal como lo quiere Epicteto; también es verdad que el hombre *es* tal como lo ve Montaigne, pero estas dos posiciones son vanas y se oponen precisamente en el mismo punto en que se afirma su verdad: «Me parece —dice— que la fuente de los errores de estas dos sectas está en no haber sabido que el estado actual del hombre difiere del de su creación; de manera que, observando el uno algunos restos de su primera grandeza e ignorando su corrupción, ha considerado a la naturaleza como sana y sin necesidad de ser reparada, lo cual le lleva al colmo de la soberbia; mientras que el otro, al sentir la miseria actual e ignorando su primera dignidad, considera a la naturaleza como necesariamente frágil e irremediable, lo que le precipita en la desesperación de alcanzar el verdadero bien, y desde ahí, en una extremada debilidad. Así pues, esos dos estados que convenía conocer juntos para ver toda la verdad, al ser conocidos por separado conducen inevitablemente a uno de esos dos vicios, el de orgullo y el de pereza» [21].

20. *Obras,* 50-51.
21. *Obras,* 50.

La crítica de Epicteto y de Montaigne no desemboca, en Pascal, en una tercera filosofía, sino que obliga a la razón a abandonar el plano en que se elaboran las filosofías. La antropología no puede constituirse más que haciéndose teología. El hombre no se reconoce más que en Jesucristo. «Os pido perdón, señor —dijo M. de Pascal a M. de Saci—, por dejarme llevar así, ante vos, de la teología, en vez de permanecer en la filosofía, que era mi único tema; pero ésta me ha llevado a aquélla insensiblemente; y es difícil no entrar en ella, sea la que sea la verdad de que se hable, porque es el centro de todas las verdades» [22].

Efectivamente, la teología con su enseñanza sobre el pecado, la encarnación y la redención nos permite discernir lo que hay de verdad en Epicteto y en Montaigne, sin caer sin embargo en sus errores: «Porque, si están llenos del pensamiento de la grandeza del hombre, ¿qué es lo que han imaginado que no ceda a las promesas del evangelio, que no son otra cosa que el digno precio de la muerte de un Dios? Y si se complacían en ver la debilidad de la naturaleza, sus ideas ya no igualan las de la verdadera debilidad del pecado, del que esa misma muerte ha sido remedio. Así pues, todos encuentran en él más de lo que deseaban; y lo que es admirable, se encuentran unidos en él, ellos que sólo podían unirse en un grado infinitamente inferior» [23]. Situándose en esa *cima* que es Jesucristo es donde se reconcilian los dos estados que representan nuestra vida cotidiana: la grandeza y la miseria, la gracia y el pecado.

De esta forma Pascal encuentra en Epicteto (*Manual* y *Conversaciones*) y en Montaigne (*Ensayos*) ciertas «verdades de hecho» sobre el hombre, que desea utilizar para provocar en sus oyentes ciertas reacciones que les dispongan a recibir la palabra de Dios. Intenta servirse de Montaigne para derribar el orgullo de los hombres, y de Epicteto para sacudir su indolencia. La filosofía trabaja de este modo por un fin extraño a la filosofía, contribuyendo a mantener un estado de humildad y un deseo de búsqueda que son las primeras condiciones de la conversión.

Así pues, la substancia del *Entretien* representa una documentación y unas reflexiones con vistas a una apologética. Pascal

22. *Obras*, 51.
23. *Ibid.*

tiene el proyecto de utilizar a Epicteto contra Montaigne y a Montaigne contra Epicteto, para turbar la paz de los que se ponen en manos del uno o del otro. En donde algunos creen que Epicteto y Montaigne nos dispensan de leer el evangelio, Pascal intenta mostrar que lo que hacen es invitarnos a acercarnos a él para conocernos y comprendernos *desde arriba.* Nos encontramos frente a un nuevo tipo de apologética que Pascal desea utilizar frente a los «libertinos» y los cristianos tibios. Por tanto, se puede afirmar que las reflexiones de Pascal no fueron provocadas por el *Entretien* con M. de Saci, sino que más bien fueron ellas las que motivaron el *Entretien.* Pascal experimentó su nueva apologética con M. de Saci antes de experimentarla con otros.

La idea de escribir una apología del cristianismo sería por tanto contemporánea con la conversión que nos recuerda el *Memorial.* Pascal está convencido de la utilidad de una apologética apoyada en los autores de moda en los ambientes de su época. Se preocupa de hablar al hombre de su época y es consciente de que presenta una apología en la que la *persuasión* es algo muy distinto de la *demostración* [24].

2) *La apologética de los milagros*

Por otra parte, la reflexión religiosa de Pascal se vio suscitada por un acontecimiento que representó un papel importante en la historia de su vida y de su pensamiento, a saber, el milagro de la santa espina, con el que se vio favorecida su sobrina Marguerite Périer, de diez años de edad. La niña, que llevaba tres años sufriendo una fístula lacrimal purulenta, quedó instantáneamente curada el 24 de marzo, al ser tocada por una reliquia de la santa espina [25].

Recordemos el contexto de aquel suceso. Tiene lugar en la época más crucial de las discusiones que rodearon la condena de las cinco proposiciones sacadas del *Augustinus* de Jansenio, por el papa Inocencio X en 1653. Los jansenistas distinguían entre la cuestión de derecho y la cuestión de hecho. La condena —decían— afecta a la herejía como tal, pero no al sentido del texto

24. H. Gouhier, *Blaise Pascal, o. c.,* 94-98.
25. Sobre el relato y el contexto de aquel suceso, cf. H. Gouhier, *Blaise Pascal, o. c.,* 131-140.

de Jansenio. Una bula de Alejandro VII, con fecha del 16 de octubre de 1656, confirma que las cinco proposiciones (texto y sentido) están sacadas ciertamente del *Augustinus* (DS 2010-2012). En Port-Royal los ánimos están demasiado excitados. La primera Provincial es del 23 de enero de 1656; es la época en que Arnauld, procesado y censurado por la Sorbona (29 enero 1656) tiene que ocultarse «disfrazándose de traje y de nombre». Los impresores de las *Provinciales* son perseguidos por la policía. Los solitarios de Port-Royal tienen que dispersarse. El 20 de marzo de 1656 se cree que la expulsión de las religiones es inminente. Se vive en un clima de persecución.

Y he aquí que en el mismo Port-Royal, el 24 de marzo de 1656, se produce el milagro de la santa espina. Y resulta que la agraciada con el milagro es la sobrina de Pascal y la ahijada de aquel que acaba de publicar la quinta Provincial y está preparando la siguiente. Siete médicos consultados hablan de curación extraordinaria y hasta de milagro. Lo mismo asegura el cirujano del rey. El arzobispo de París declara el milagro auténtico. La creencia de Pascal en la curación milagrosa de su sobrina se basa en lo que él mismo ha visto más aún que en la constatación de los médicos. La curación es total; han desaparecido todas las señales de anormalidad. La alegría de Pascal —escribe Gilberte Périer en su biografía— «fue tan grande que estaba todo impregnado de ella; y como su mente nunca se ocupaba de nada si no era con toda reflexión, se le ocurrieron con ocasión de aquel milagro particular varios pensamientos muy importantes sobre los milagros en general, tanto del antiguo como del nuevo testamento» [26].

Muy pronto, a medida que se iba extendiendo la noticia del milagro, fue tomando forma una tesis en Port-Royal: el milagro de la santa espina, en el clima de persecución en que vivían, se interpretaba como una señal de Dios en favor del jansenismo. En este mismo sentido interpreta también Pascal este acontecimiento; se trata de una señal: *¡Dios está con nosotros!*

Los jesuitas entran en el debate. No niegan ciertamente la autenticidad del milagro, pero se niegan a leer en aquel suceso una aprobación del jansenismo, diciendo que la voz que habló

26. *Obras*, 16.

por medio de dos papas no puede ser contradicha por un milagro que signifique que los jansenistas tienen razón en contra de la iglesia. Port-Royal replica que Dios ha querido señalar la inocencia de una casa injustamente perseguida y la ortodoxia de la doctrina que en ella se profesa. En su 16.ª Provincial (4 diciembre 1656) Pascal ataca a los jesuítas que se niegan a ver en el milagro de la santa espina un signo de Dios en favor de Port-Royal: «Calumniais a aquellos que no tienen orejas para oíros, ni boca para contestaros. Pero Jesucristo, en quien ellas están ocultas para no aparecer más que un día con él, os escucha y contesta por ellas. Se oye hoy esa voz santa y terrible que hace estremecerse a la naturaleza y consuela a la iglesia. Y temo, padres míos, que aquellos que endurecen sus corazones y se niegan tercamente a oírle cuando habla como Dios, se vean obligados a escucharle con espanto cuando les hable como juez» [27]. Como vemos, el tono de la polémica va subiendo con rapidez. Pascal no cesa, durante los años 1656-1657, de ir acumulando notas con vistas a un escrito sobre los milagros [28]. Pero no escribirá ninguna Provincial sobre este tema.

Llegó finalmente la hora de un estudio sobre lo que se convertía en el centro del debate, a saber, la relación existente entre el milagro y la doctrina. En un sermón de cuaresma, en marzo de 1657, el jesuita P. de Lingendes pronunció un sermón sobre los verdaderos milagros, que autorizan nuestra religión, en oposición con los falsos milagros de los herejes. Todos los oyentes comprendieron la alusión a Port-Royal. Después de aquel sermón Pascal emprendió una encuesta por su parte sobre los puntos candentes que suscita el milagro: una definición del milagro capaz de poder excluir los prodigios, realizados por los demonios; el sentido de los milagros atribuidos a los paganos, a los herejes, al anticristo; la manera de establecer que un verdadero milagro es siempre signo de la verdadera religión. Para ello envía al abate de Saint-Cyran un cuestionario de doce cuestiones sobre el tema [29].

Por consiguiente, las reflexiones de Pascal sobre el milagro estuvieron provocadas por el caso particular del milagro de la

27. Decimosexta Provincial, en *Obras,* 229.
28. «Sobre los milagros», en *Obras,* 584-606.
29. *Obras,* 581-584.

santa espina. En un primer tiempo, Pascal se interesó por los criterios que permiten establecer la autenticidad de los verdaderos milagros y su significación. Luego, a medida que se ampliaba el debate, se interesó por el problema más amplio de las relaciones milagro-doctrina. Finalmente, en una última perspectiva general, muy en consonancia con la lógica del tema y con las exigencias de su genio, Pascal pensó en una obra sobre los fundamentos de la religión cristiana. La reflexión sobre la prueba tradicional de la religión por los milagros se situaría entonces en el interior de una apologética más general. El testimonio de esta reflexión, cada vez más amplia y general, son las notas y fragmentos acumulados por Pascal, conservados en las series XXXII y XXXIII de la edición Lafuma.

Así pues, una polémica sobre el milagro fue la ocasión que indujo a Pascal a pensar en un proyecto más vasto de apología del cristianismo; un proyecto que incluiría sin duda un capítulo sobre los milagros, pero dentro de una visión más general. Que fue éste el proceso que siguió Pascal es precisamente lo que nos indica Gilberte Périer en la vida de su hermano: «Todas las diversas reflexiones que hizo mi hermano sobre los milagros le dieron muchas y nuevas luces sobre la religión. Como todas las verdades se deducen unas de otras, era suficiente que se aplicase a una para que las otras acudiesen a él en profusión y se desenredasen ante su mente de una manera que le arrebataba, como nos dijo a menudo, y fue en aquella ocasión cuando se sintió tan irritado contra los ateos que, viendo en las luces que Dios le había dado materia para convencerlos y confundirlos sin remedio, se aplicó a esta obra, de la que las partes que se han recogido nos hacen sentir tanto que no haya podido conjuntarlas él mismo, y con todo lo que hubiera podido añadir aún formar una obra de una belleza perfecta» [30].

3) *Acercamiento y articulación de dos apologéticas*

En el corazón de toda obra grande hay siempre una zona de misterio que se escapa a su mismo autor. Teniendo esto en cuenta, parece ser que la apología de la religión cristiana que se

30. *Obras*, 17.

esboza en los *Pensamientos* nació del acercamiento de dos proyectos complementarios: el de una apologética moderna, que se adaptase al lenguaje y a la mentalidad de la época, y el de otra apologética que recogiera, renovándolos, algunos capítulos de la apologética tradicional. ¿Cómo se llevó a cabo, en Pascal, este acercamiento? ¿Es posible reconocer el lugar de encuentro y de articulación de ambos proyectos? Parece que podemos dar una respuesta afirmativa, a la luz de unos cuantos fragmentos-clave.

Esta articulación de los dos proyectos resulta visible en un primer fragmento muy conocido, que se suele considerar como un esbozo de las líneas generales del plan de la *Apología*:

> *Primera parte.* Miseria del hombre sin Dios.
> *Segunda parte.* Felicidad del hombre con Dios.
> De otra manera:
> *Primera parte*: que la naturaleza está corrompida. Por la naturaleza misma.
> *Segunda parte*: que hay un Reparador. Por la Escritura (B 60; O 6) [31].

La vinculación que se establece entre los dos párrafos por el inciso «de otra manera» indica con claridad que se trata de un mismo movimiento. El segundo párrafo señala que las dos fuentes de la argumentación son la naturaleza y la Escritura. La apologética del *Entretien* con M. de Saci parece corresponder al primer párrafo; la apologética salida de las reflexiones sobre el milagro de la santa espina parece responder al segundo. Pero si miramos las cosas más de cerca, podemos comprobar que más que remitir a dos secciones de una obra el fragmento señala *dos momentos* de una sola reflexión. Ninguna de las dos partes tienen sentido sin la otra: sabemos que hay corrupción en la naturaleza porque la Escritura nos enseña que hay un Reparador. En realidad, este movimiento estaba ya inscrito en el *Entretien* [32]

El segundo fragmento es más revelador:

> *Orden*
> Los hombres tienen desprecio de la religión. Tienen odio y temor de que sea verdadera. Para remediarlo hay que empezar por demostrar que la religión no es en modo alguno contraria a la razón. Venerable. Inspirar respeto hacia ella; hacerla luego amable, hacer desear a los buenos que sea verdadera y después demostrar que es verdadera.

31. La primera cifra se refiere a la edición de los *Pensamientos* de Brunschicg (B); la segunda al número de los Pensamientos en *Obras* (O): cf. nota 12.
32. H. Gouhier, *Blaise Pascal, o. c.*, 168-169.

Venerable porque ha conocido bien al hombre.
Amable porque promete el verdadero bien (B 187, O 12).

Se trata de realizar en el alma una transformación radical. En donde había *desprecio* hay que inspirar *respeto*. Lo que era objeto de *odio* tiene que hacerse *amable*. Al *miedo* de que la religión sea verdadera tiene que sustituir el *deseo* de que lo sea. Hasta ahora permanecemos dentro del marco de la nueva apologética de Pascal, basada en el análisis de la condición humana tal como nos la describe en el *Entretien*. «Y después demostrar que es *verdadera*». Esta vez, Pascal se compromete a reconsiderar la apologética tradicional.

Para Pascal, la descripción de la condición humana no es por consiguiente un presupuesto de su demostración (una especie de pieza exterior), sino más bien una parte *integrante* del discurso apologético, ya que está convencido de que nunca se llegará a convencer a una persona indiferente administrándole solamente pruebas; primero es necesario hacerse aceptar y escuchar. La apologética debe en primer lugar sacar a los hombres de su desprecio y de su indiferencia; tiene que inquietarles, preocuparles, para ponerlos luego en un estado de deseo y de búsqueda de la verdad. Por tanto, se necesita ponerlos en situación antes de pasar a la exposición de los fundamentos históricos de la fe. Hay que suscitar en el hombre un atractivo por la hipótesis cristiana, hacérsela «amable», conseguir que «desee» que sea «verdadera», demostrándole que la religión cristiana, a pesar de ser misterio y escándalo, consigue descifrar el misterio del hombre.

Es verdad que la fuerza de iluminación y de paz del evangelio no demuestra todavía la verdad histórica del cristianismo, pero hace «desear» que el cristianismo sea verdadero. El libertino, indiferente o ateo, tenía miedo de engañarse al creer que la religión era verdadera; es menester que llegue a sentir miedo por no creer que es verdadera (B 241; O 387). Se trata de una transformación psicológica, de un cambio de dirección, de sentido. Ha llegado entonces el momento de exponer las pruebas de la Escritura.

En un tercer fragmento Pascal expone la serie de cuestiones que hay que tratar en la parte de la *Apología* dedicada a las pruebas de la religión:

«*Pruebas de la religión*: moral / doctrina / milagros / profecías / símbolos» (B 290; O 402).
Pruebas: 1.° La religión cristiana, por su afincamiento, establecida por sí misma tan fuertemente, tan suavemente, a pesar de ser tan contraria a la naturaleza. 2.° La santidad, la elevación y la humildad de un alma cristiana. 3.° Las maravillas de la Sagrada Escritura. 4.° Jesucristo en particular. 5.° Los apóstoles en particular. 6.° Moisés y los profetas en particular. 7.° El pueblo judío. 8.° Las profecías. 9.° La perpetuidad; ninguna religión tiene la perpetuidad. 10.° La doctrina, que da razón de todo. 11.° la santidad de esta ley. 12.° Por la conducción del mundo (B 289, O 482).

En la conclusión de este párrafo nos volvemos a encontrar con el movimiento del fragmento anterior, a saber, que ante estas pruebas no debemos vacilar en seguir la inclinación que nos lleva a acoger una religión que se nos presenta como amable y deseable (B 289, O 482).

Así pues, la apologética que se trazaba en el *Entretien* con M. de Saci tiene la finalidad de transformar una actitud más o menos irónica e incluso agresiva en un sentimiento de inquietud y hasta de deseo de que el cristianismo sea la verdadera religión. A lo largo de una segunda etapa, la apologética que nació de las reflexiones de Pascal sobre el milagro asienta las condiciones de una adhesión reflexiva a esa religión que ya se conoce como venerable y amable. Llegamos así al punto límite de lo que puede hacer el hombre en el misterio de la conversión.

4. *Desarrollo lineal u orquestación de temas convergentes*

De aquella obra que proyectaba Pascal, la *Apología* del cristianismo, sólo queda un montón de notas, más elaboradas unas veces (varias páginas) y otras apenas formuladas, como anotaciones con vistas a la construcción proyectada. El mismo título, *Pensamientos,* se impuso posteriormente. Por tanto, no se trata de máximas al estilo de las de La Rochefoucauld, o de ideas al estilo de Joubert, sino más bien de notas de trabajo, que representan otros tantos puntos de orientación y a veces unos islotes ya formados, una especie de archipiélago de un futuro continente. Los *Pensamientos* son una cantera abandonada en plena construcción, en donde las escasas estructuras levantadas dejan sin embargo vislumbrar el esplendor del edificio proyectado. El orden adoptado por los diversos editores demuestra el carácter inacabado, o mejor dicho, incoativo, de esa obra. Sin embargo, lo

que queda del proyecto es suficiente para revelar el genio del arquitecto que lo concibió. Se puede aplicar a los *Pensamientos* de Pascal lo que decía Valéry de la obra de Leonardo da Vinci: «Los trozos de no sé qué gran juego».

Los fragmentos de los *Pensamientos* se encontraron después de la muerte de Pascal reunidos en forma de legajos. Pascal, quizás con ocasión de la conferencia que tuvo en Port-Royal en 1658, había empezado a clasificar personalmente las notas acumuladas y a agrupar los fragmentos que trataban de un mismo tema. Formó entonces veintisiete legajos, que agrupan 382 artículos de un total de 972. Todos estos fragmentos fueron recogidos por Gilberte Périer, hermana de Pascal. Lo primero que se hizo, nos explica Etienne Périer, «fue mandarlos copiar tal como estaban, en la misma confusión con que se les había encontrado» (Prefacio). Esta copia, sin duda, la edición primera y la más fiel de los *Pensamientos,* sirvió para la edición llamada de Port-Royal que apareció en 1669, con una tirada escasa, y luego en 1670 con el título de *Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets,* encontrados después de su muerte entre sus papeles (Paris, Guillaume Desprez 1670. Esta edición es la que se impuso durante más de un siglo, hasta la edición de Léon Brunschvicg en 1897).

La clasificación de los *Pensamientos* de Pascal es una empresa temeraria. En efecto, no es posible albergar la esperanza de encontrar el plan exacto y definitivo de la *Apología* que proyectaba Pascal, ya que la obra no llegó a alcanzar aquel punto de madurez que hubiera permitido a su propio autor trazar un plan definitivo. Por otra parte, ¿cómo concebir que Pascal trabajase durante varios años, sin pensar en ordenar aquellas citas, referencias y reflexiones que se acumulaban en su escritorio? Por tanto, es legítimo buscar las huellas de esos esbozos, de esas etapas de pensamiento, de esos planes parciales y provisionales, que un autor nunca deja de pergeñar [33]. Pero ¿dónde encontrarlos? La crítica externa y la crítica interna nos ofrecen algunos indicios: la crítica externa, es decir, la agrupación provisional realizada por el mismo Pascal en veintisiete legajos; la crítica interna, es decir,

33. *Ibid.,* 173-185.

ciertos fragmentos que hablan de *orden* y que nos ofrecen alguna luz sobre el camino que Pascal intentaba seguir.

1) Un primer elemento de respuesta nos viene de la exposición que hizo Pascal en Port-Royal, por los meses de octubre a noviembre según Lafuma, en mayo de 1658 según Mesnard [34], en presencia de algunos amigos, cuyo resumen nos ha conservado Filleau de la Chaise en su *Discours sur les Pensées de Pascal* [35]. Filleau de la Chaise era secretario del duque de Roannez y formaba parte junto con él, con Arnauld y con Nicole, del comité encargado de la edición de las obras inacabadas de Pascal. Si hacemos caso a Filleau de la Chaise o a Etienne Périer (Prefacio de los *Pensamientos*), habría que clasificarlos según el orden adoptado por Jacques Chevalier. Pero también cabe suponer que el plan desarrollado por Pascal en su conferencia corresponde al orden que ya había introducido él mismo dentro de sus veintisiete legajos de notas ya clasificadas; y entonces podría adoptarse el orden seguido por Lafuma. En ambos casos hay que referirse en definitiva a la exposición de Pascal, ya que *Le discours sur les Pensées de Pascal* de Filleau de la Chaise, así como el Prefacio de Etienne Périer a la edición de Port-Royal pretenden los dos apoyarse en esa exposición de Pascal para proponer una visión ordenada de los *Pensamientos*.

Sin embargo todavía queda un punto oscuro: el texto de Filleau de la Chaise depende de varias fuentes distintas: por una parte, del testimonio de uno de los oyentes de la conferencia de Pascal; por otra parte, de los fragmentos mismos de los *Pensamientos*; finalmente, de las reflexiones del propio Filleau de la Chaise. El Prefacio de Périer es ciertamente más denso, más inteligente, menos «pastoso» que la disertación de Filleau de la Chaise, pero también aquí cabe preguntar en qué medida Etienne Périer mezcló lo que sabía del testigo de la conferencia con lo que sabía él mismo de la lectura de los *Pensamientos*. El problema sigue en pie: ¿en qué medida tanto Filleau de la Chaise como Périer «interpretaron lo que oyeron completándolo con lo

34. *Ibid.*, 176.

35. *Oeuvres complètes de M. Pascal* (ed. J. Chevalier), 1475-1501. Este texto debería servir de prefacio a la edición de Port-Royal, pero de hecho fue sustituido por el prefacio de Étienne Périer (cf. *Obras*, 341-355).

que leyeron? ¿Y cómo saber si el plan de la conferencia reconstruida en su texto procede de lo que oyeron o de lo que leyeron? [36].

2) Pero existe otro documento mucho más cercano al discurso de Pascal que esos dos Prefacios; son las páginas del mismo Pascal que se conservan en los *Pensamientos* con la mención A.P.R. (*à Port-Royal*). Se trata de cinco folio cuyo contenido esencial es el siguiente [37]:

Primer folio: sólo la verdadera religión, a saber el cristianismo, explica la miseria y la grandeza del hombre; las otras religiones son incapaces de ello, lo mismo que la filosofía. Viene a continuación un discurso que se pone en labios de la Sabiduría de Dios.

Segundo folio: una vez más es la Sabiduría de Dios la que habla. Explica la condición del hombre en la perspectiva de la creación y luego de la caída; primero Adán y luego Jesucristo; el texto continúa bajo la forma de notas rápidas sugiriendo que la Sabiduría de Dios habría argumentado por medio de objeciones y respuestas.

Tercer folio: Pascal toma de nuevo la palabra: no es increíble que Dios se dé a conocer a un ser dotado de la facultad de conocer y de amar. Luego comienza de nuevo su discurso la Sabiduría. Anuncia que presentará sus credenciales: «Yo no pretendo que sometáis a mí vuestra creencia sin razón y no pretendo someteros con tiranía. No pretendo tampoco daros la razón en todas las cosas. Y para hacer concordar estas contradicciones pretendo haceros ver claramente por medio de pruebas convincentes unas marcas divinas en mí que os convenzan de lo que soy y conseguir autoridad por medio de maravillas y pruebas que no podáis negar» (B 430, O 149). Dios se manifestó en Jesucristo, pero como un Dios oculto; en su revelación hay luz suficiente para los que buscan a Dios, y suficiente oscuridad para cegar a quienes huyen de él.

Cuarto folio: de nuevo seis líneas sobre el tema del Dios oculto.

36. H. Gouhier, *Blaise Pascal, o. c.*, 178.
37. Estos folios corresponden a B 430 (O 149).

Quinto folio: un último párrafo sobre la interdependencia grandeza-miseria.

Estos cinco folios constituyen lo que sabemos con mayor certeza de la exposición que hizo Pascal en Port-Royal. Podemos suponer que estos textos no eran más que notas para sostener una improvisación y que Pascal hizo además otras consideraciones sobre esas pruebas convincentes de que habla, es decir, los milagros y las profecías. Evidentemente, esos folios que pertenecen al legajo XI no constituyen un capítulo de la *Apología,* sino que representan un documento aparte, un esquema de lo que Pascal intentaba decir o escribir antes de pasar a las pruebas de la apologética tradicional. Pues bien, si nos atenemos a estos folios, el bosquejo del proyecto de Pascal comprendía los siguientes puntos: a) paradoja de la condición humana: grandeza-miseria; b) insuficiencia de la filosofía y de las religiones; c) recurso a la verdadera religión y a sus pruebas; d) tema del Dios revelado y oculto en Jesucristo.

Hay por tanto en Pascal una preocupación por ordenar las ideas, a menos a corto plazo, que nos atestiguan numerosos indicios: cortes de los grandes folios iniciales para disponer de fragmentos movibles (hoy hablaríamos de fichas), textos que remiten a otros, clasificación de cierto número de fragmentos en legajos en torno a los temas generales. Los papeles clasificados de este modo (27 series) o no clasificados (33 series) representan algo así como carpetas de trabajo. Dentro de estas carpetas se encuentran fragmentos que son bosquejos de argumentación, proyectos de exposición y a veces simples reflexiones o notas de recuerdo. Pero no sabemos nada del plan definitivo ni del género literario que habría adoptado Pascal. «Orden por diálogos», dice un fragmento (B 227, O 2). El autor de las *Provinciales* habría adoptado quizás un género mixto, hecho de diálogos, de discursos, de argumentación cerrada, de análisis psicológico. Colección de cartas o libro dividido en partes y capítulos, la demostración de Pascal habría estado formada probablemente de intuiciones y de visiones panorámicas convergentes. Argumentación de tipo concéntrico en donde la unificación de los temas se habría realizado, no tanto por una exposición lineal y lógica de argumentos, sino más bien por su vinculación a un mismo centro: *Jesucristo,* punto de convergencia y de significación más elevada.

Lo cierto es que el estado de los *Pensamientos* nos prohíbe colocarlos en posición horizontal, en la forma de un plan lógico. En los fragmentos actuales se pueden percibir simplemente los movimientos de una mente en trabajo, pero unos movimientos ya orientados, unas líneas de fuerza, antes de la estructuración definitiva. La crítica externa y la crítica interna nos permiten todo lo más descubrir las grandes líneas del pensamiento de Pascal en 1658. La argumentación progresa a partir de la desproporción del hombre para llegar al planteamiento expreso del problema religioso y, desde allí, después de haber descartado los intentos de las demás religiones, a la prueba histórica de la religión cristiana. El comienzo (situación del hombre) y el final (religión de Jesucristo) están establecidos con toda certeza; el trayecto entre ambos sigue siendo una construcción hipotética. Al principio, Pascal desea preocupar profundamente al ateo o al libertino, describiéndole la condición del hombre como algo incomprensible para su razón y tan miserable que su corazón no tiene más remedio que aspirar a buscar un remedio para ella. Demostrando que el cristianismo da la clave para descifrar la condición del hombre y que ofrece un remedio para el desastre, Pascal inspira el respeto a esa religión y hace desear que sea verdadera. Vienen a continuación las pruebas históricas. No hemos de olvidar que sólo pudo desarrollarse la primera parte (la que se refiere a la grandeza y la miseria del hombre). De ahí el lugar desproporcionado que ocupa y el acento pesimista que impone a la obra, en detrimento de la parte positiva, que está apenas esbozada, sobre Jesucristo y el cristianismo. Si no se tiene en cuenta este hecho, se falsea el juicio sobre Pascal.

Estas líneas generales del proceso de la *Apología* resultan bastante firmes. El acuerdo que reina en casi todos los autores que han escrito sobre los *Pensamientos* es también bastante significativo a este respecto. Casi todos, a pesar de que difieren en la disposición interior de los fragmentos, reconocen el mismo movimiento general: 1) Desproporción e incomprensibilidad del hombre sin Dios; 2) Planteamiento del problema religioso y búsqueda de una solución; 3) Jesucristo y el cristianismo como hipótesis y luego como hecho histórico que descifra y sana al hombre. No es posible concretar más. No hay ninguna indicación que permita definir exactamente qué orden habría seguido Pas-

cal en la descripción de la condición humana, ni cómo habría estructurado la demostración del hecho histórico de la revelación en Jesucristo. Al faltarnos el plano detallado de la obra, sólo nos cabe recoger una sucesión de temas orientados y orquestados, como en una sinfonía. J. Mesnard indica esto mismo en términos parecidos: no se trata del orden rígido y sistemático de un jardín versallesco, sino de «un sabio entrecruzado de temas, de una composición sutil, musical, de una argumentación ágil, matizada, pero siempre rigurosa» [38].

5. *Nuevo tipo de apologética y nueva dialéctica*

La apologética de Pascal representa algo inédito. Su empresa no está subordinada ni a una filosofía ni a una ciencia particulares. Sin embargo, es de tipo filosófico; más concretamente, es una *antropología.* En un universo en el que el hombre va a la deriva, misterio para sí mismo y misterio para los demás, Pascal intenta mostrar cómo la religión cristiana da un sentido a una existencia aparentemente absurda: se trata de una antropología de carácter *teológico.* La clave del misterio del hombre se encuentra en Cristo, totalidad del sentido, que permite no solamente descifrar el enigma de la condición humana, sino además ofrecerle un remedio.

Hoy designaríamos de buena gana la apologética de Pascal como una *hermenéutica,* a saber una búsqueda de *sentido,* menos preocupada de las pruebas que de los signos. Describe la existencia humana que se esfuerza ella misma en interpretar a la manera de un texto. Por encima de las diferencias, de las oposiciones, de las rupturas, de las discontinuidades y de los estallidos, Pascal intenta «descifrar» la condición humana [39]. Por eso la apologética de Pascal no sigue un orden lineal, sino que es más bien pluridireccional y pluridimensional. Es la búsqueda y el descubrimiento de un sentido a partir de unas observaciones y unas figuras que se pueden distribuir y clasificar de maneras diferentes.

38. J. Mesnard, *Pascal, l'homme et l'oeuvre,* Paris ²1956, 139-140.
39. P. Magnard, *Nature et histoire dans l'Apologétique de Pascal,* Paris 1975, 64.

La búsqueda de sentido pasa por el análisis de las paradojas de la condición humana y por el descubrimiento de un punto más elevado en el que quedan asumidas e iluminadas.

La *paradoja,* que es la pieza privilegiada de la dialéctica de Pascal, no es en su caso una simple técnica de estilo, un juego de antítesis literarias: propone los términos de la misma realidad humana. La paradoja consiste en la coexistencia y hasta en la alianza de los contrarios; amplifica a los contrarios pero sin resolverlos. Ese choque tan característico de la escritura pascaliana, que enfrenta los temas de miseria-grandeza, finito-infinito, tiempo-eternidad, carne-espíritu, pertenece a Pascal como pertenece al evangelio, a san Pablo, y describe el movimiento mismo de la existencia humana: «Reconoced, pues, oh orgullosos, qué paradoja sois para vosotros mismos» (B 434, O 131).

La inteligencia de la paradoja no tiene que buscarse en un equilibrio en el que los contrarios, puestos en dos balanzas, acabarían anulándose entre sí. No es un equilibrio ni una simetría lo que hay que buscar, sino un *sentido* que viene de un *punto más elevado* capaz de iluminar y de ordenar visiones divergentes. Ese punto elevado, que permite descifrar el enigma de la condición humana, nos lo ofrece el cristianismo, especialmente con el dogma del pecado original y con el de la redención. Sin embargo, el dogma cristiano no suprime los términos de la paradoja, sino que los hace resaltar bajo una luz más intensa. Cristo es un punto de ruptura más que de equilibrio. Al ser él mismo misterio, ilumina el misterio del hombre haciendo pasar a un orden superior, el de la caridad revelada por la cruz. Solamente Cristo es el que descifra la condición humana.

6. *Desproporción del hombre: perspectiva física*

En la historia del espíritu Pascal ocupa un sitio singular: se sitúa entre las ciencias modernas de la naturaleza, que se desarrollan a un ritmo prodigioso, y una forma de pensamiento animado puramente por la fe, que es la de los fideístas: los jansenistas (calvinismo disimulado: fe y Escritura) y los protestantes. Entre esos dos polos ha desaparecido prácticamente ese intermedio que constituía la filosofía. Pascal, enemigo de la escolástica, cae en ese dualismo abrupto que va a caracterizar a la

época siguiente, entre las ciencias exactas (experimentales y matemáticas) y la religiosidad natural. Las dos (las ciencias y la religión), por fidelidad a su método, parecen exigir una renuncia a la filosofía.

Lo cierto es que Pascal, en su edificio de los *Pensamientos,* renuncia a las pruebas metafísicas de la existencia de Dios. Existen sin duda alguna, pero carecen de esa fuerza de «persuasión» que es lo que interesa a los ojos de Pascal. Los argumentos, afirma, son accesibles a pocas personas e incluso, en esas personas, no llegan a engendrar una convicción duradera: «Las pruebas metafísicas de Dios están tan alejadas del razonamiento de los hombres y tan embrolladas que impresionan poco, y aunque pudiesen servir a algunos, sólo les servirían durante el instante en que ven esa demostración, pero una hora después temen haberse equivocado» (B 543, O 190). Por tanto, Pascal no nos conduce de la contingencia abstracta del hombre al Absoluto divino, sino de la situación y de la condición existenciales del hombre, exactamente captadas, al Dios vivo. Es la antropología entonces, y no la teodicea, la que pasa a ser esclava de la teología.

El análisis del *hombre* es el que permite a Pascal, a pesar de que está dotado de una gran fuerza metafísica, vincular al hombre con Dios. Su originalidad está en pintar al hombre como figura central de su demostración religiosa: a ese hombre arrojado en medio de un universo que se le escapa como se le escapa su propio yo, a ese hombre que, para poder comprenderse, tiene que evitar mirar hacia abajo (el mundo y su propio ser) para volverse hacia arriba, mediante la fe, hacia la figura de Cristo que es el único que lo hace inteligible en su ambiente incapaz de contenerlo y le da sentido y luz.

Esta pintura del hombre y de su condición constituye el corazón y el nervio de la demostración de Pascal. Para componerla, Pascal se inspira unas veces en imágenes sacadas de la física matemática (situación del hombre en el universo infinito, abandono, deriva, falta de punto de referencia) y otras en imágenes inspiradas por la medicina (descripción en términos de enfermedad y búsqueda de una terapéutica apropiada). En términos de física, habrá que encontrar «un punto elevado»; en términos de medicina, una gracia medicinal, un «remedio».

En un fragmento que se ha hecho clásico (B 72, O 199), Pascal demuestra que el hombre vive en el seno de una *desproporción* espacial y temporal, signo visible, perceptible, de una desproporción más profunda todavía, que es la de su propio ser. El hombre no tiene su propio lugar en el universo; tampoco en sí mismo encuentra su equilibrio, «igualmente incapaz de ver la nada de que ha salido y el infinito en el que está inmerso». La desproporción que le rodea se manifiesta en el seno de cada uno de los órdenes (físico y humano) y entre dichos órdenes (los tres órdenes).

En el orden *espacial* el hombre es un punto situado entre dos infinitos: lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño. El universo es «una esfera infinita cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna parte». En este abismo espacial puede muy bien «descolocarse» el hombre: siempre se sentirá perdido en lo infinito, ya que nadie es capaz de fijar lo finito en lo infinito. Tal es el primer sentido del fragmento sobre la desproporción del hombre. Entre una figura geométrica finita (un punto) y el espacio infinito en donde está situada esa figura existe la misma «desproporción» que la que reina entre la figura finita del hombre y los infinitos que le rodean. El hombre puede encontrarse aquí o allá, porque no tiene ningún punto fijo en un universo infinito: «Cuando considero... el espacio tan pequeño que estoy llenando y que incluso veo, abismado en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me asusto y me admiro de verme aquí en vez de allí, pues no hay razón para estar aquí en vez de estar allí, para vivir ahora más bien que entonces» (B 205, O 68). Se sigue de aquí que, espacialmente hablando, todos los seres finitos están en la misma situación. Por otra parte, el hombre, que es solamente un punto en el infinito, es a su vez un mundo infinitamente complejo que se abre a los abismos no menos profundos de lo infinitamente pequeño: «¿Quién no se admirará de que nuestro cuerpo, que hace un momento no era perceptible en el universo, él mismo imperceptible en el seno del todo, sea ahora un coloso, un mundo, o más bien un todo en relación con la nada a la que no se puede llegar?» (B 72, O 199).

Lo anterior parte de la idea de que lo finito está colocado en medio de lo infinito, aunque en un lugar que no es siempre

necesario. Pero por otro lado, ¿cómo hablar de lo infinitamente grande y de lo infinitamente pequeño sin un punto de referencia? Ese punto de referencia, que sirve de medida y de mediación entre dos realidades infinitas sin poder equilibrarlas a pesar de todo, es el hombre, situado entre los dos abismos de lo infinito y de la nada.

Los propios infinitos son *relativos*. En efecto, si todo el mundo observable (nuestra tierra y nuestra galaxia) representa solamente «un rasgo inperceptible en el amplio seno de la naturaleza», y si el hombre, que no es más que un punto en el universo, es él mismo un universo infinito para los que intentan analizarlo, esto nos lleva a declarar la equivalencia entre lo *inmenso* y lo *ínfimo*. No existe una grandeza que no pueda considerarse como nula; no hay pequeñez que no pueda considerarse como infinita. Entre lo ínfimo y lo inmenso no hay escala ni progresión continua, ya que lo inmenso puede convertirse en ínfimo y lo ínfimo en inmenso, según como sea el punto de comparación. Pero entonces, «¿qué es el hombre en la naturaleza? Una nada respecto al infinito, un todo respecto a la nada». ¿Cómo concebir el cosmos, cuando hay una igualdad que se relaciona, sin proporcionarlos, a la estrella y al átomo? [40].

De este modo el hombre no consigue ni situarse ni compararse con nada en el aspecto físico. De ahí la frecuencia en Pascal de los dos temas siguientes: el de la *extrañeza* del hombre respecto al mundo que le rodea (náufrago en una isla desierta, perdido en un rincón olvidado de la naturaleza, «en esa pequeña mazmorra en donde se encuentra alojado, me refiero al universo»: B 72, O 199); y el tema de la *relatividad* de toda posición para un hombre abandonado a la deriva («bogamos en un medio vasto», sin saber, al faltarnos todo punto fijo, si es el hombre el que se va o si es el objetivo, que ha creído aferrar, el que se le escapa, «se escurre de nuestras manos, huye en eterna huida» (*ibid.*). El hombre «está visiblemente perdido y caído de su verdadero lugar, sin ser capaz de encontrarlo» (B 427, O 400).

Para Pascal, el infinito espacial o temporal no es más que el índice, que puede captar cualquier mente por poco cultivada que esté, de una situación *metafísica,* a saber, que el ser y el saber

40. *Ibid.*, 47-50.

finitos del hombre descansan sobre el abismo de lo que él no es ni comprende. Si en el universo el hombre no tiene un lugar natural en donde encontrar su equilibrio respecto a lo que le rodea, tampoco puede encontrarlo en sí mismo. «Nuestra inteligencia ocupa en el orden de las cosas inteligibles el mismo rango que nuestro cuerpo en la extensión de la naturaleza» (B 72; O 199). En consecuencia nos vemos, en el plano del pensamiento, inmersos en la misma inestabilidad, en la misma incertidumbre: «somos algo y no somos todo» (*ibid.*). Somos «incapaces de conocer» verdaderamente y de ignorar totalmente; somos «limitados en todo» (*ibid.*). El origen y el fin de todas las cosas, hasta de las cosas finitas, siguen estando ocultos a nuestros ojos. Nuestro saber sobre Dios y sobre el mundo sigue estando siempre envuelto en ignorancia. Todo lo que es comprensible destaca siempre sobre un fondo de incomprensibilidad.

«Lo que completa nuestra impotencia para conocer las cosas es que ellas son simples en sí mismas y nosotros estamos compuestos de dos naturalezas opuestas y de diverso género, de alma y de cuerpo» (*ibid.*). El hombre no puede captar ni la materia fuera del alma, ni el alma fuera de la materia, sino la materia y el espíritu en una vinculación ontológica que no restituye a ninguno de los dos en su pureza. «Concebimos entonces que esta mezcla de barro y de espíritu nos desproporcione» (*ibid.*). El hombre es un ser mixto, constituido por dos órdenes (materia y espíritu), y no mide la realidad más que por medio de ese instrumento compuesto: «El hombre es para sí el más prodigioso objeto de la naturaleza, porque no puede concebir lo que es un cuerpo y todavía menos lo que es un espíritu... Esto constituye el colmo de las dificultades y sin embargo es su propio ser» (*ibid.*).

Así pues, el hombre no sabe ni cómo ni dónde situarse. El abajo, el arriba, el centro, la periferia, pierden su sentido en un universo infinito. Cada postura del hombre, para los que tienen conciencia de ello, es al mismo tiempo infinitamente alta e infinitamente baja. Si el universo no puede tener un centro (sino una infinidad de centros), ¿cómo representarse al hombre en este universo? ¿Qué es esa esfera cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ningún sitio? Según el punto de vista, el hombre no es más que un punto, pero tan grande

como el infinito. En el universo es el más débil de los seres, que puede aplastar cualquier cosa (B 347, O 200), pero tiene sobre el universo la ventaja de saber que es débil.

Compuesto de materia y de espíritu, no capta ni lo uno ni lo otro. Los dos infinitos espaciales que le rodean, los encuentra en sí mismo, en su propio ser, incapaz como es de captar el todo de ninguna cosa. El hombre es un todo respecto a la nada, una nada respecto al infinito, el medio entre la nada y todo. Infinitamente alejado de comprender los extremos, el fin de las cosas y su principio están para él invenciblemente ocultos en un secreto impenetrable, ya que «es igualmente incapaz de ver la nada de que ha salido y el infinito en que está inmerso» (*ibid.*). A la visión de los infinitos espaciales (de grandeza y de pequeñez) se sobrepone siempre la visión de un ser que conoce, pero *sometido* a dos límites: lo que conoce, no lo conoce ni con certeza ni totalmente (principio y fin), sobre todo cuando se trata de sí mismo.

Por consiguiente, incapaz de fijar lo finito entre los dos infinitos que le rodean y que se le escapan, incapaz de penetrar el todo de cualquier cosa, el hombre tiene que buscar un punto de vista que le permita comprender los extremos y comprenderse a sí mismo. Ese punto de vista no podrá encontrarlo sin pasar a un orden superior, como lo hace el pensamiento respecto al espacio y la duración. Para Pascal, ese *punto elevado,* que es la clave de la interpretación del universo y del hombre, es el Dios creador y más en concreto es Dios en Jesucristo. De este modo, el punto de referencia que se busca, más que centrar el universo en sí mismo, lo interpreta *desde arriba.* Pertenece a una realidad espiritual más que a un dato empírico. Cristo es ese «punto elevado que lo llena todo» y lo ordena todo. La unificación del universo no se realiza más que por el espíritu, pero éste a su vez no se realiza más que en Cristo.

Este tema de la desproporción del hombre que Pascal trata ante todo en términos de física (paradoja de lo infinito y lo finito) representa una orquestación, pero no la única, ya que este mismo tema vuelve a aparecer en la paradoja miseria-grandeza, con palabras inspiradas en esta ocasión en la vida psíquica y psicológica del propio hombre.

7. *Desproporción del hombre: miseria y grandeza*

En el universo el hombre se siente perdido; en sí mismo, no es más que contradicción. La finalidad que persigue Pascal en esta descripción consiste en preocupar al incrédulo, en despertarlo a su propio drama, en acorralarlo hasta arrancarle la confesión de su impotencia: «Si se ensalza, le humillo. Si se humilla, le ensalzo. Y le contradigo siempre. Hasta que comprenda que es un monstruo incomprensible» (B 420, O 130).

El hombre es una *contradicción* viviente. Por una parte se presenta como un abismo de miseria. Busca la verdad, la justicia y la felicidad, pero no conoce en realidad más que la incertidumbre o el error, la injusticia o la fuerza, la desilusión o ese espejismo de felicidad que es la diversión. Y todo acaba con la muerte. Veamos los elementos de esta descripción [41].

1) *El hombre en busca de la verdad*

Pascal obliga a su interlocutor a reconocer que vive en la apariencia, entregado a las fuerzas engañosas de la imaginación, de la costumbre y del amor propio. Todas ellas juntas sustituyen su naturaleza primera (la verdadera, agraciada por Dios) por otra naturaleza inclinada hacia el error. El hombre no tiene ya naturaleza: está *en condición* y esa condición es la del error. No logra alcanzar la verdad.

La primera de esas fuerzas engañosas es la *imaginación*. El mundo de nuestras representaciones, el universo en que nos movemos, las gentes con las que tratamos, todo eso se ve a través del prisma deformante de la imaginación. Esto quiere decir que existimos gracias a esa imaginación. ya que es ella la que regula nuestras relaciones con las cosas, con los hombres y con nosotros mismos. Y ella tiene la tarea de extraviarnos, «tanto más embustera cuanto que no lo es siempre» (B 82, O 44). Estamos condenados a seguirla, sin podernos fiar de ella.

La imaginación en el sentido pascaliano tiene por tanto un significado tan extenso como el que solemos dar a lo *imaginario* en oposición a lo *real* o *verdadero*. Como carece de ser o de

41. R.-E. Lacombe, *L'apologétique de Pascal,* Paris 1958, 112-175.

verdad, el hombre intenta parecer. En efecto, conviene sobre todo que nos hagamos ilusiones sobre nosotros mismos, ya que la vida imaginaria que deseamos vivir en el espíritu de los otros es todavía más preciosa que nuestra propia vida real. Una virtud imaginaria resulta más importante que una virtud real. El hombre está condenado a vivir dividido entre el ser y el parecer. El ser absoluto no pertenece más que a Dios; solamente él no tiene necesidad de brillar para manifestarse. Cristo vino en el esplendor real de su ser y de su santidad; el hombre, por el contrario, puesto que carece de ser, tiene que «parecer». Lleva siempre consigo una careta. De este modo la imaginación es el testimonio de la condición humana: de su inestabilidad, de su inconsistencia y sobre todo de la nostalgia que el hombre arrastra siempre consigo. La imaginación representa el vacío que produce la ausencia de Dios. Incapaz de aferrar el ser, el hombre abraza el espejo. Por otro lado, consciente de su miseria, no por ello renuncia al rostro que se esconde bajo la careta. Indefinidamente la apariencia y la realidad se responden y se engañan mutuamente.

Otra fuente de error es la *costumbre.* Esta palabra aparece cuarenta veces en Pascal[42]. En lugar de la verdadera naturaleza (creada por Dios), el hombre se ha forjado una naturaleza sustitutiva, que se llama la costumbre. «La costumbre es nuestra naturaleza» (B 89, O 419).

> Porque no hay que confudirse, somos tanto autómata como espíritu. Y de ahí viene que el instrumento por el que se produce la persuasión no es la sola demostración. ¡Qué pocas cosas hay demostradas! Las pruebas sólo convencen al espíritu, la costumbre hace de nuestras pruebas las más fuertes y las más creídas. Inclina al autómata que arrastra al espíritu sin que se dé cuenta. ¿Quién ha demostrado que mañana será de día y que moriremos y qué cosas hay más creídas? Es pues la costumbre la que nos persuade. Ella es la que hace tantos cristianos, la que hace a los turcos, a los paganos, los oficios, a los soldados, etc. Hay la fe recibida en el bautismo por añadidura para los cristianos sobre los paganos. En fin, hay que recurrir a ella una vez que el espíritu ha visto dónde está la verdad, a fin de atraernos y teñirnos con esa creencia que se nos escapa continuamente, porque el tener siempre presentes las pruebas es demasiado trabajo. Hay que adquirir una creencia más fácil, que es la de la costumbre, que sin violencia, sin métodos, sin argumentos nos hace creer las cosas e inclina todas nuestras potencias a esta creencia, de modo que nuestra alma caiga en ella espon-

42. P. Magnard, *o. c.,* 248.

táneamente... Hay que hacer que crean nuestras dos piezas: el espíritu por la razón de que basta haber visto una vez en la vida, y el autómata por la costumbre» (B 252, O 821).

De este modo Pascal distingue, en el hombre, el *espíritu,* es decir, la facultad de discernir la verdad, de fundamentar convicciones apoyadas en motivos válidos y percibidos como tales; y por otra parte la máquina, el *autómata,* o sea, el hombre con todos sus determinismos, adquiridos o recibidos, que le permiten llegar al mismo resultado sólo por la fuerza o el efecto de la costumbre. ¿Qué es lo que crea en nosotros esos automatismos, que resultan por otra parte tan útiles, ya que nos dispensan del esfuerzo? ¿Qué es lo que transforma nuestros juicios conscientes, nuestras decisiones reflejas, en reflejos inconscientes? En una palabra, ¿qué es lo que «biologiza» y «socializa» al espíritu? Es la *costumbre,* adquirida o hereditaria. El hombre es capaz de reflexión, de deliberación, pero en la práctica confía gran parte de sus conocimientos, de sus juicios de valor, de sus comportamientos, a los automatismos individuales o colectivos. Pensamos, juzgamos y obramos lo que se dice, se piensa y se obra a nuestro alrededor; la costumbre inclina al espíritu en una dirección sin que él se dé cuenta. Todo este conjunto de hábitos, de rutinas, de estados de hecho, de normas establecidas, que llamamos *costumbre,* y que rige nuestra vida, acaba creando en el hombre una «segunda naturaleza», que no es la primera —salida de manos de Dios— sino una naturaleza artificial que se ha fabricado el hombre. Su único valor se deriva de que existe y tiene influencia en nosotros. Llamémosla costumbre, moda, institución, lo cierto es que rige tanto nuestra vida individual como nuestra vida social (es ella, por ejemplo, la que determina las clases y las profesiones). En todas las cosas determina nuestras actitudes, nuestras opciones, nuestros deseos, nuestras necesidades, nuestros juicios. Repitámoslo, Pascal no niega los buenos oficios de la costumbre, como tampoco niega los de la imaginación, pero constata con un realismo, que está cerca de una actitud cínica, cómo toda nuestra actividad procede realmente de la costumbre, tan imperiosa como abusiva [43]. «La costumbre parece ser el principio

43. *Ibid.,* 249.

generador de la misma naturaleza»[44]. Manifiesta por lo menos un fallo de la naturaleza. Realismo amargo, pero también intuición de un estado de cosas que Pascal reconoce como ineludible.

Esta sustitución de la naturaleza por la costumbre manifiesta una vez más la debilidad del hombre: habiendo perdido su primera naturaleza, se ha revestido de una segunda naturaleza que él mismo ha creado. La costumbre no tiene más fuerza que la debilidad de esa naturaleza que intenta amparar. El hombre se cubre de la costumbre, de los vestidos, de la careta, para no ver su propia miseria.

Estas reflexiones de Pascal muestran toda la dificultad que hay en discernir la verdad, en captarla y poseerla con certeza, pero no pretenden ni mucho menos que seamos incapaces de alcanzar la verdad. Si Pascal insiste en las dificultades que siente el hombre para conocer la verdad, es porque son humillantes para el hombre. Manifiestan una vez más esa «desproporción» que le caracteriza. Pascal quiere hacer sentir al hombre la distancia que existe entre lo que le gustaría ser y lo que de hecho es, entre su ser y su parecer. Se da una contradicción entre sus aspiraciones profundas a la verdad y su condición presente. Añadamos que, si Pascal encuenta tan miserable la condición humana, es porque existe en él una necesidad personal de absoluto que le impide quedar satisfecho con una verdad limitada, precaria, decepcionante.

2) *El hombre en busca de justicia*

El hombre busca la justicia, pero sin encontrarla. Pascal creyó por mucho tiempo que había una justicia (B 375, O 520). Pero después de haber observado las fluctuaciones de los hombres y de los países en cuestiones de moral, modificó su forma de pensar. La verdadera justicia —nos dice—, si existiera, se encontraría en todo tiempo y en todo lugar. Pues bien, entre las leyes humanas no existe ninguna ley universal. Si es cierto que Dios quiere la justicia, el pecado ha impedido singularmente su ejercicio: El hurto, el incesto, el asesinato de los hijos y de los padres, todo ha tenido su lugar entre los actos virtuosos» (B 294, O 60); «tres grados de latitud del polo dan al traste con

44. *Ibid.*, 246.

toda la jurisprudencia, un meridiano decide lo que es verdad» (*ibid.*). La razón corrompida lo ha corrompido todo. «Este revoltillo hace que el uno diga que la esencia de la justicia es la autoridad del legislador, el otro la conveniencia del soberano; el otro la costumbre presente, y es lo más seguro. Nada según la mera razón es justo por sí mismo, todo se tambalea con el tiempo» (*ibid.*).

Incapaz de conocer la justicia, el hombre es igualmente incapaz de realizarla. El motivo de sus actos es muy distinto de su preocupación por la justicia; la verdadera regla de su obrar es el egoísmo y la fuerza.

El egoísmo inspira todas las acciones del hombre. Para ser admirado, engaña a los demás y se reviste de cualidades imaginarias. Forjado de vanidad y orgullo, se convierte en el centro de todo e intenta someter a los demás a su capricho. Si a veces se pone al servicio de los otros, es para sacar de ellos alguna ventaja. En resumen, sus acciones más generosas a primera vista se inspiran en motivos frecuentemente inconfesables. «Por eso la vida humana no es más que una perpetua ilusión; no hacemos más que engañarnos y halagarnos los unos a los otros... El hombre no es por lo tanto más que disfraz, mentira e hipocresía en sí mismo y respecto a los demás» (B 100, O 978). «Doy por sentado que si todos los hombres supiesen lo que dicen unos de otros no habría cuatro amigos en el mundo» (B 101, O 792).

Este hombre egoísta ha logrado sin embargo poner las bases de un orden social. Pero si miramos las cosas más de cerca, veremos que esa paz no se basa en la justicia, sino en la fuerza, ya que solamente la fuerza puede establecer un orden entre esos seres que se oponen entre sí. «Todos los hombres quieren mandar y no pudiéndolo todos, hay algunos que lo logran...; lucharán hasta que la parte más fuerte venza a la más débil y que finalmente haya un partido que domine» (B 304, O 828). Una vez establecido a la fuerza, el orden se convertirá en ley. De esta forma, la idea moral de una justicia verdadera se ve sustituida por el concepto jurídico de la legalidad. Pero, en definitiva, la justicia humana reside en la fuerza. «No se ha podido dar la fuerza a la justicia, porque la fuerza ha contradicho a la justicia y ha dicho que era injusta, y ha dicho que era ella la que era justa. Y así, al no poder hacer que lo que es justo fuese fuerte, ha hecho

que lo que es fuerte sea justo» (B 298, O 103). La fuerza sera justa cuando esté al servicio de la paz.

Incapaz de conocer la justicia verdadera, incapaz de actuar según la verdadera justicia, el hombre ha realizado un orden social precario en el que la fuerza resulta necesaria para el mantenimiento de una justicia humana y completamente relativa. Orden desconcertante, que Pascal reconoce como fruto del pecado: «Todos los hombres se odian naturalmente unos a otros. Se ha utilizado como se ha podido la concupiscencia para hacerla servir para el bien público. Pero no es más que fingimiento y una imagen falsa de la caridad, porque en el fondo no es más que odio» (B 451, O 210).

Este realismo social puede fácilmente convertirse en maquiavelismo, si la fuerza abusa de la debilidad del pueblo: «El poder de los reyes se basa en la razón y en la locura del pueblo, y mucho más en la locura. La cosa más grande e importante del mundo tiene por fundamento la debilidad. Y este fundamento es absolutamente seguro; porque no hay nada más seguro que esto: que el pueblo será débil» (B 330, O 26). Platón y Aristóteles —observa Pascal— eran personas honradas, que sabían reír con sus amigos. «Y cuando se divirtieron haciendo sus leyes y sus políticas lo hicieron como quien juega. Era la parte menos filosófica y menos seria de su vida; la más filosófica era vivir simple y tranquilamente. Si escribieron sobre política, como para regentar un hospital de locos. Y si fingieron hablar de ella como de una cosa importante, fue porque sabían que los locos a los que hablaban creían ser reyes o emperadores. Aceptan sus principios para moderar su locura todo lo posible» (B 331, O 533). Como vemos, Pascal ironiza sobre una situación que él mismo sabe que es inevitable, pero con una ironía mezclada de cinismo. El hombre, bien como individuo o bien como sociedad, es una grandeza falsificada. El orden social, aparentemente sólido y fuerte, se basa en unos poderes turbulentos, aparentemente dominados, pero siempre dispuestos a despertarse y desencadenarse. El hombre, individual o social, lleva siempre una careta. Se mantiene firme, a pesar del malestar que le invade en lo más profundo de su ser.

3) *El hombre en busca de felicidad*

El deseo y la búsqueda de la felicidad constituyen el resorte del dinamismo humano, el impulso fundamental del hombre, anterior a cualquier otra experiencia. Pascal habría mostrado sin duda ampliamente cómo el hombre, sin la fe, no es capaz de alcanzar de veras la felicidad. Pero fuera de unos cuantos fragmentos dedicados a la diversión, no nos ha dejado sobre este tema más que unas breves indicaciones.

«Todos los hombres buscan la manera de ser felices —dice Pascal—. Esto no tiene excepción, por muy diferentes que sean los medios que empleen. Todos tienden a este fin... Y sin embargo, desde hace un gran número de años, jamás nadie sin la fe ha llegado a este punto hacia el que todos apuntan continuamente... Una prueba tan larga, tan continua y tan uniforme debería convencernos de nuestra impotencia para llegar al bien por nuestros esfuerzos. Pero el ejemplo poco nos enseña» (B 425, O 148). Esta felicidad «unos la buscan en la autoridad, otros en las voluptuosidades» (*ibid.*). Pero ninguno de estos bienes logra colmar al hombre.

El mundo en que vivimos es un mundo frágil y perecedero. En él todo es arena, fluidez del agua fugitiva. Nuestra felicidad es precaria y el hombre se siente continuamente decepcionado. Siempre se imagina nuevos placeres que le decepcionan una vez más. De ahí la *inconstancia,* que es a los ojos de Pascal uno de los rasgos fundamentales del hombre. «El sentimiento de la falsedad de los placeres presentes y la ignorancia de la vanidad de los placeres ausentes producen la inconstancia» (B 110, O 73). Desengañado del presente así como del porvenir, el hombre finalmente acaba por no vivir. Se dispone siempre a ser feliz, sin poder serlo jamás. «La experiencia nos engaña y, de desgracia en desgracia, nos lleva hasta la muerte, que es nuestro remate eterno» (B 425, O 148). En efecto, la muerte es el argumento final que Pascal invoca ante el incrédulo para preocuparle, pero en vano: «El último acto es horrible por muy hermosa que sea la comedia en todo lo demás. Finalmente se vierte tierra sobre la cabeza y todo se acabó para siempre» (B 210, O 165).

Esta sed de felicidad y esta impotencia para aferrarla atestiguan sin embargo «que hubo antaño en el hombre una verda-

dera felicidad, de la que no le queda ahora más que la señal y la impronta vacía, y que trata inútilmente de llenar con todo lo que le rodea» (B 425, O 148). Pero en vano, «porque este abismo infinito sólo puede ser llenado por un objeto infinito e inmutable, es decir, por el mismo Dios» (*ibid.*).

A pesar de sus miserias, el hombre «quiere ser feliz y no quiere otra cosa que ser feliz, y no puede querer no serlo» (B 169, O 134). Esto nos introduce en el tema de la diversión. La diversión no es a veces más que la acción inocente e inofensiva de recrearse, de jugar (desde el deporte físico hasta la diversión social y el trabajo científico), pero ordinariamente la diversión es una huida y una repulsa: a «entrar dentro de sí» y a «volverse a Dios». Efectivamente, *divertirse* (del latín *avertere*) es apartar la atención de sí mismo, de la condición miserable de cada uno, para no pensar en ello. «Si nuestra condición fuese realmente feliz, no habría que distraernos de pensar en ella» (B 165, O 70). Lo que interesa al hombre en la diversión, no es tanto su objeto como la búsqueda del mismo, la emoción, el ajetreo, que impiden pensar en uno mismo. «Razón por la cual preferimos la caza a la presa» (B 139, O 136). Incluso en donde el hombre pone precio a un objeto o a un puesto ambicionado, esa posesión del mismo no le satisface.

El hombre se agita, «se divierte», para no pensar en el sentido de la vida, en su condición, en la muerte que se acerca. «Nada es tan insoportable al hombre como estar en total reposo, sin pasiones, sin ocupaciones, sin diversiones, sin interés. Se da cuenta entonces de su nulidad, de su abandono, de su insuficiencia, de su dependencia, de su impotencia, de su vacío. Al momento saldrán del fondo de su alma el tedio, la negrura, la tristeza, la pena, el despecho, la desesperación» (B 131, O 622). El hombre se divierte para huir de sí mismo; pero esta huida es su mayor desgracia. «La diversión nos distrae y nos hace llegar insensiblemente a la muerte» (B 171, O 414).

4) *Grandeza del hombre*

El hombre no es más que un abismo de miseria. Busca la verdad, pero no consigue más que la incertidumbre y el error. Anhela la felicidad, pero sólo encuentra la miseria y la muerte. El hombre es ciertamente miserable, pero sin embargo es tam-

bién *grande,* por ser espíritu y pensamiento. Sobre este tema no son muy numerosos los fragmentos de los *Pensamientos.* Pero este hecho no significa en Pascal una convicción más pequeña, sino una falta de tiempo para elaborar este tema.

«El pensamiento hace la grandeza del hombre» (B 346, O 759). «Por el espacio el universo me comprende y me absorbe como un punto; por el pensamiento soy yo el que lo comprende» (B 348, O 113). Espíritu, ser que piensa, el hombre conoce su miseria. «El hombre sabe que es miserable. Es, por lo tanto, miserable, puesto que lo es; pero es muy grande, puesto que lo sabe» (B 416, O 122). «El hombre es sólo una caña..., pero es una caña que piensa» (B 347, O 200).

Ese espíritu está hecho para lo infinito. Por eso, nada de lo que es finito puede satisfacerle. «Ese abismo infinito sólo puede ser llenado por un objeto infinito e inmutable, es decir, por el mismo Dios» (B 425, O 148). Nuestra miseria es el resultado de una capacidad de sorpresa, abierta al infinito, pero nunca satisfecha, de un impulso que jamás alcanza su meta. Sólo el infinito puede colmar ese abismo que Dios ha puesto en nosotros. «El hombre sobrepasa infinitamente al hombre» (B 434, O 131), ya que en el hombre hay algo más que hombre. «Grandeza del alma humana», subrayaba el *Memorial.*

Sin embargo, la conciencia de su grandeza no atenúa en lo más mínimo la miseria del hombre. «Como somos desgraciados, y más que si no hubiese ninguna grandeza en nuestra condición, tenemos una idea de la felicidad y no podemos alcanzarla, sentimos una imagen de la verdad y sólo poseemos la mentira» (B 434, O 131). Existe, por tanto, una relación entre la grandeza y la miseria del hombre. Precisamente por conocer su grandeza, se siente miserable; por otra parte, precisamente el hecho de conocer su miseria es la marca de su grandeza. La grandeza se deduce de la miseria y la miseria se deduce de la grandeza. Las miserias del hombre «son miserias de gran señor, miserias de rey destronado» (B 398, O 116).

Por tanto, Pascal no absolutiza en nada la miseria del hombre; en el hombre sólo hay miseria si falta Dios. Todo el que reconozca su miseria, su pecado, y se vuelva hacia Dios encontrará a Dios y se elevará a él. El mal verdadero viene solamente del hombre que pretende bastarse a sí mismo. Para verse libre

de su miseria y encontrar su verdadera grandeza, el hombre tiene que renunciar a sí mismo.

5) *El hombre, pradoja que descifrar*

Pero entonces, ¿qué es el hombre? «¡Qué novedad, qué monstruo, qué caos, qué montón de contradicciones, qué prodigio! Juez de todas las cosas, indefenso gusano, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desecho del universo. ¿Quién desenredará este embrollo?... Reconoced, pues, oh orgullosos, qué paradoja sois para vosotros mismos» (B 434, O 131).

Hasta aquí Pascal ha observado al hombre, viendo cómo vive y cómo piensa, con la mirada de un biólogo o de un experto contable ante un balance. Es posible protestar, si se quiere, contra los colores demasiado sombríos de su descripción. Pero los análisis de Nietzsche, de Proust, de Dostoyevski, de Kafka, de Mauriac, de Malraux, de Camus, de Sartre, no hacen más que prolongar y ampliar las intuiciones de Pascal y darle la razón. El hombre, sin el evangelio, resulta realmente horroroso.

Fuera de la fe cristiana, el hombre sólo puede descifrar en el mundo un destino absurdo que desemboca en la nada. ¿Qué es lo que hará ante su propio misterio? ¿Seguirá viviendo en la indiferencia, inconsciente de su pasado y despreocupante de su porvenir? Pascal hace decir al indiferente:

> No sé quien me ha puesto en el mundo, ni lo que es el mundo, ni lo que soy; estoy en una ignorancia terrible de todas estas cosas; no sé lo que son mi cuerpo, mis sentidos, mi alma y esa parte de mí mismo que piensa lo que digo... Veo esos espantosos espacios del universo que me encierran y me encuentro colocado en un rincón de esa vasta extensión, sin que yo sepa por qué estoy colocado en este sitio más bien que en otro... Solamente veo infinidades en todas partes, que me encierran como un átomo y como una sombra que no dura más que un instante sin retorno. Todo lo que conozco es que debo morir pronto; pero lo que más desconozco es esa muerte misma que no sabría evitar.
>
> Lo mismo que no sé de dónde vengo, tampoco sé adónde voy; y sé solamente que al salir de este mundo caigo para siempre en la nada o en las manos de un Dios irritado, sin saber cuál de esas dos condiciones debe ser mi lote para la eternidad. He aquí mi estado lleno de flaqueza e incertidumbre. Y de todo esto saco la conclusión de que debo pasar todos los días de mi vida sin pensar en averiguar lo que debe sucederme» (B 194, O 427).

De este modo, el incrédulo puede aceptar vivir en la más absoluta indiferencia práctica. Puede ser que no experimente ningún malestar en eludir los problemas que atañen al sentido profundo de su existencia. Puede ser que no sienta ninguna inquietud insatisfecha de los demás. Pascal se hace entonces más incisivo: ¿es posible, en el *plano de la vida* (y no ya solamente en el plano del conocimiento especulativo) seguir indiferente hasta ese punto ante un problema que compromete el todo de nuestra existencia? Hay sin embargo hombres que viven en un estado semejante: «De todos sus extravíos éste es sin duda el que les acusa más de locura y ceguera... Esa tranquilidad en medio de esa ignorancia es una cosa monstruosa y de la que hay que hacer sentir la extravagancia y la estupidez a los que pasan la vida en ella, haciéndolo resaltar ante ellos para que se abrumen con la visión de su locura» (B 195, O 428).

Paradoja de miseria y de grandeza, el hombre no sabe quién es, de dónde viene ni adónde va. ¿Puede vivir así, sin buscar el secreto de su propia identidad? «Antes de entrar en las pruebas de la religión cristiana —dice Pascal—, considero necesario hacer observar lo injustificado de los hombres que viven en la indiferencia de buscar la verdad de una cosa que es tan importante para ellos y que les toca tan de cerca» (B 195, O 428).

Puesto que el hombre es grande y miserable al mismo tiempo, «que ahora se estime en su valor, que se ame, porque hay en él una naturaleza capaz del bien; pero que no ame por ello las bajezas que hay en ella. Que se desprecie, porque esa capacidad está vacía, pero que no desprecie por ello esa capacidad natural. Que se odie, que se ame: hay en él la capacidad de conocer la verdad y de ser dichoso; pero no tiene verdad, o constante, o satisfactoria. Quisiera por tanto inclinar al hombre a desear encontrarla, a estar dispuesto y libre de pasiones para seguirla allí donde la encuentre, sabiendo hasta qué punto su conocimiento se ha obscurecido por las pasiones» (B 423, O 119).

Aquí está el *nudo* del problema. El hombre es para sí mismo una paradoja, un misterio tan profundo que tiene que dedicarse a penetrar en él, a no ser que esté completamente desprovisto de razón. Pero a su vez esta búsqueda no es posible más que con la condición de apartar los obstáculos, es decir, las pasiones, manteniéndose en una actitud de humildad, de sinceridad. Pascal

indica: «*Orden*. Después de la carta 'Que se debe buscar a Dios' escribir la carta 'Quitar los obstáculos'» (B 246, O 11). Hay que buscar la verdad con el deseo de encontrarla; «para aquellos que aporten una sinceridad total y un auténtico deseo de encontrar la verdad, espero —dice Pascal—, que quedarán satisfechos y estarán convencidos de las pruebas de una religión tan divina que he recogido aquí» (B 194, 0 427). «Para que la pasión no estorbe, hagamos como si no hubiese más que ocho días de vida» (B 203, 0 O 386). La verdad es que «sólo hay tres clases de personas: unas que sirven a Dios porque lo han encontrado; otras que se dedican a buscarle por no haberle encontrado; las otras viven sin buscarle ni haberle encontrado. Las primeras son razonables y dichosas; las últimas, locas y desgraciadas; las de en medio son desgraciadas y cuerdas» (B 257, O 160)[45].

8. *La conversión, como "preliminar" de una auténtica búsqueda de sentido*

En la apologética de Pascal el análisis de la condición humana posee tanto peso, una importancia táctica tan grande, que conviene detenernos un poco para sopesarlo.

Hemos visto que Pascal se dirige a los no creyentes de su tiempo, a los que entonces se llamaban los «libertinos». Empieza haciendo el diagnóstico de su condición. Esos hombres viven en la más profunda apatía espiritual y religiosa. No hay nada que les preocupe, ni siquiera la suerte que les espera después de la vida. Pascal se extraña de esa indiferencia práctica: se trata, nos dice, de una «cosa monstruosa», de un «encantamiento incomprensible» (B 194, O 427).

Pascal se dedica entonces a suscitar en esos libertinos la conciencia de su verdadera condición partiendo de cuatro comprobaciones: a) la ignorancia de su origen y de su destino; b) la imposibilidad de situarse en el espacio y en la duración; c) la

45. Así pues, nos encontramos en Pascal con algunos de los temas predilectos del existencialismo moderno: a) carácter absurdo de la condición humana expresada por los términos de desproporción, de contradicción, de incomprensibilidad; b) la náusea expresada por el aburrimiento y la diversión; c) la necesidad de un compromiso. Reflexionando sobre su existencia es como el hombre descubre la necesidad de Dios.

imposibilidad de conocer y de conocerse a sí mismo; d) la incapacidad de vivir en la justicia, la verdad y la felicidad, a pesar de todos los deseos que tiene de ello. Pascal agota todos los recursos de la ciencia y de la experiencia para desinstalar al libertino y quitarle sus certezas. Espera sacarle de su desidia y ponerle en busca de la verdad. De esos adeptos al confort intelectual quiere hacer unos «extranjeros» bajo la angustia de la deriva, para llevarlos a plantearse las cuestiones últimas a las que sólo el dogma cristiano puede dar unas respuestas. Sin ese mordiente, cualquier argumento sería inútil y quedaría reducido a un mero debate académico.

Pascal tiene esperanzas de provocar en el alma del incrédulo ese desgarrón existencial y esa *búsqueda de sentido*. En efecto, la conciencia de su miseria debería despertar al hombre a su verdadera vocación, ya que esa vocación es una llamada viva que no puede apagar. Pero la estrategia de Pascal no se detiene aquí. A la paradoja de la condición humana que es preciso descifrar añade otra, más desconcertante todavía, que afecta en esta ocasión a las exigencias de un desciframiento auténtico de la condición humana.

Lejos de hacer creer que la verdad del hombre se encuentra en una especie de naturalización de Dios, Pascal afirma crudamente: «Lo que hay que creer... es la cruz» (B 588, O 842). No hay ninguna otra cosa que pueda enseñarnos a conocer a Dios y a conocernos a nosotros mismos. «Jesucristo no ha hecho otra cosa que hacer saber a los hombres que eran egoístas, que eran esclavos, ciegos, enfermos, desgraciados y pecadores; que era preciso que él los liberase, los santificase y los sanase; que lo lograrían avergonzándose de sí mismos y siguiéndole en la miseria y en la muerte en la cruz» (B 545, O 271).

No existe más camino apologético que el de la cruz. Toda la descripción que hace Pascal del universo infinito y de la deriva humana, del misterio de miseria y de grandeza que habita y desgarra al hombre, no tiene más finalidad que la de llevar al hombre a que escoja este camino. La búsqueda de la verdad pasa por la cruz. Esta reflexión constituye otro de los rasgos de la originalidad de Pascal. Todavía más que un prenotando doctrianl (pruebas históricas del cristianismo), propone como «preliminar» la «conversión del corazón». De este modo Pascal liquida todas

las objeciones del libertino y lo prepara para que lea los signos y las pruebas históricas. En efecto, por muy razonable que sea la decisión de fe, con todo el conjunto impresionante de pruebas históricas, no se consigue nada si no se dominan las pasiones y si el corazón no se dispone a escuchar. «Esforzaos, no en convenceros por el aumento de las pruebas de Dios, sino por la disminución de vuestras pasiones» (B 233, O 418). «No tardaría en renunciar a los placeres —dicen algunos— si tuviese fe. Y yo les digo: Pero tendríais fe si hubiéseis abandonado los placeres. Ahora bien, a vosotros os toca empezar. Si pudiese, os daría fe. No puedo hacerlo, ni por lo tanto demostrar la verdad de lo que decís. Pero podéis abandonar los placeres y comprobar si lo que digo es verdad» (B 240, O 816). En efecto, para ver hay que limpiarse los ojos, purificarse. «Hay que abrirse a las pruebas, confirmarse por la costumbre, pero ofrecerse por las humillaciones a las inspiraciones, que son las únicas que pueden hacer el verdadero y saludable efecto, *ne evacuetur crux Christi*» (B 245, O 808).

Así pues, la apologética de Pascal pasa por la conversión del corazón y por la cruz [46]. Utiliza las pruebas históricas, pero intenta administrárselas a un hombre *dispuesto,* mediante la conciencia que tiene de ser incomprensible para sí mismo, extraño a todo; a un hombre que, tras haberse planteado correctamente la cuestión del sentido de la vida (su origen y su destino), desea encontrar la verdad en la única luz que se lo puede revelar. Pues bien, esta luz es la cruz de Cristo; y hay que prepararse a recibirla mediante la mortificación de las pasiones. Este salto lleno de peligros, locura para el mundo, humillación para el orgullo de los filósofos, no puede expresarse mejor que por esa urgente invitación: *ne evacuetur crux Christi* [47].

Al expresarse de esta forma Pascal no pretende prescindir de la razón, sino situarla en su propio orden. Impotente para penetrar en el misterio de Dios y del hombre, con dificultades para actuar en su propio orden, la razón tiene que tomar partido por una religión que le permite descifrar a Dios y al hombre. Pascal no niega la razón, pero va en busca de «una razón más alta».

46. P. Magnard, *o. c.,* 307-317.
47. *Ibid.,* 319.

lisa razón más alta es Jesucristo. No hay conocimiento de Dios y del hombre más que en él. Pero el acceso a este conocimiento exige del hombre que se descentre y que se disponga a la acción de Dios que le inclina a creer; en una palabra, exige su conversión. El paso preliminar de la conversión del corazón tiene prioridad, en Pascal, sobre los prenotandos doctrinales, o sea, el estudio de las pruebas históricas.

9. *La clave del criptograma humano: la hipótesis cristiana*

El fragmento sobre la desproporción del hombre en el universo, así como los fragmentos sobre la desproporción interior del hombre, ponen de relieve una falta objetiva de armonía. Constituyen un inventario de hechos. La conclusión es que el hombre es indescifrable. Pascal plantea entonces la cuestión: ¿cómo superar y desbordar esta desproporción que se ha observado? La armonía existe, pero en un orden superior. La verdadera imagen de Dios, en el hombre, se llama Jesucristo; una imagen que destaca sobre el trasfondo de la existencia humana en desacuerdo, absurda, incomprensible, monstruosa.

La descripción de la desproporción del hombre constituye la primera parte de la *Apología de Pascal,* así como también la más cuidada. El hombre no puede situarse ni en el espacio ni en sí mismo, dada su finitud, dentro del orden del ser y del conocer. Si Pascal llama al hombre monstruo, quimera, caos, prodigio, contradicción, paradoja, no es en primer lugar para que resalte su fealdad moral, sino para señalar que su figura es *indescifrable.* Cada uno de los rasgos que se subrayan (justicia, verdad, felicidad) se ve inmediatamente puesto ante el fracaso, amenazado por el rasgo contrario. El hombre es incomprensible. A no ser que se sumerja en una indiferencia peor que la locura, no podrá sentirse satisfecho de ese estado ni esperar tranquilamente la muerte. Tiene que procurar explicarse, descifrarse. Y sobre todo debe buscarlo con sinceridad.

Pascal, por consiguiente, se ha esforzado hasta ahora en inquietar al hombre, en suscitar en él la búsqueda de la verdad. Le ha mostrado además en qué condiciones puede llegar a buen fin esta búsqueda: si el hombre se dispone a acoger la verdad, por muy desconcertante que sea, por la conversión del corazón.

Pascal se ha dirigido en primer lugar a los filósofos. Pues bien, éstos se muestran incapaces de iluminar de verdad el misterio del hombre. Los estoicos optaron por la grandeza y cayeron en el orgullo; los pirronianos o escépticos optaron por la miseria y cayeron en una indiferencia lamentable (B 525, O 398). Los filósofos se contradicen mutuamente y a veces a sí mismos: «Es en vano, oh hombres, que busquéis en vosotros mismos los remedios para vuestras miserias. Todas vuestras luces sólo pueden llegar a conocer que no es en vosotros mismos donde encontraréis la verdad y el bien. Los filósofos os lo han prometido y no han podido hacerlo. No saben ni cuál es vuestra verdadera felicidad ni cuál es vuestro verdadero estado» (B 430, O 149).

Pascal no pretende sin embargo negar crédito a la filosofía en su búsqueda de la verdad. Tiene ciertamente un papel que representar en el camino hacia Dios, pero con la condición de que no se complazca en su propio discurso, sino que se abra y acoja unos hechos que la fe podrá iluminar a continuación. Porque la filosofía sufre siempre la tentación de la idolatría, del narcisismo. Y Pascal desea que la especulación se haga experiencia, el conocimiento se haga comunión, la filosofía se deje completar por la fe. Porque Dios para Pascal es ante todo el ser misterioso que no deja de interpelar al hombre. Para llegar a él hay que recibir una vida nueva, a saber, una iluminación del espíritu y del corazón por la fe. Dios no es conocido más que si se acerca a nosotros; nos encuentra él a nosotros más que nosotros a él. Podríamos decir que Pascal sospecha más de los errores «de hecho» de la filosofía que de la filosofía misma. El error de los filósofos está en querer encontrar a Dios sin Dios, lo mismo que se encuentra una «cosa», evidentemente sin ella, y no a una persona que se revela porque ella quiere, que ofrece sus confidencias a quien desee escucharla. Para conocer a Dios no bastan las pruebas; hay que ponerse a escucharlo, rezar y suplicar. No se encuentra la verdad; se la recibe como un don: don de las nociones primeras en matemáticas, don de la experiencia sensible en la ciencia, don del amor y de la gracia que es la revelación [48].

48. J. Russier, *o. c.*, 238-239.

Y eso que no pueden los filósofos tampoco lo pueden las religiones de la humanidad. Pascal va interrogando al budismo, al islamismo, a la religión pagana, aunque en textos poco abundantes que son más bien simples alusiones que verdaderos desarrollos. Pero hay algo cierto: nuestro estado de miseria y de grandeza es tan espantoso que la verdadera religión (si existe) tiene que podernos iluminar sobre esta paradoja. «Es preciso además que nos explique esas asombrosas contradicciones... Es preciso que nos enseñe los remedios a esas impotencias y los medios de conseguir esos remedios» (B 430, O 149). Pues bien, dice Pascal, si examinamos todas las religiones del mundo, no encontramos ninguna que dé una respuesta verdaderamente decisiva al misterio del hombre y de su destino. Todas ellas dejan al hombre insatisfecho, sin proponer ningún remedio verdadero a su miseria.

Sin embargo, entre esas religiones hay una que llama poderosamente la atención: la religión judía. A diferencia de los demás pueblos, el pueblo judío adora a un solo Dios, que pretende ser el único y el verdadero. Recibe de él su moral, basada en la idea de alianza. La Escritura, por la que se gobierna ese pueblo, cuanto más se la medita, más se descubre como fuente inagotable de luz. Después de pasar a manos del cristianismo, esa Escritura se esparció por todo el universo. Sólo el cristianismo, heredero de la tradición judía, explica lo que es el hombre, su grandeza y su miseria; y sólo él lo salva de su miseria. Sigue siendo misterioso, pero es al mismo tiempo fuente irradiante de luz.

La última palabra sobre el enigma del hombre no puede deducirse filosóficamente, sino que ha de recibirse como un *don,* como la *revelación de un misterio.* La verdad sobre el hombre no brota en definitiva más que de una fuente cuyo acceso es imposible forzar. «Ciertamente —dice Pascal—, nada nos choca más rudamente que esta doctrina. Y sin embargo, sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles a nosotros mismos. El nudo de nuestra condición humana forma sus repliegues y sus revueltas en ese abismo. De suerte que el hombre es más inconcebible sin este misterio que este misterio es inconcebible al hombre» (B 434, O 131). La verdad del hombre se basa en estas dos verdades: «una, que el hombre en el estado de la creación o en el de la gracia, es elevado por encima de toda

la naturaleza, es hecho como semejante a Dios y partícipe de la divinidad; otra, que en el estado de la corrupción y del pecado, es depuesto de ese estado y vuelto semejante a los animales» (*Ibid.*). La clave de nuestra condición se encuentra en esos dos estados y en esas dos naturalezas.

La explicación cristiana es que el hombre, en su estado actual, no puede ser comprendido a partir de él mismo: «Entérate de que el hombre sobrepasa infinitamente al hombre» (*Ibid.*); o sea, que el hombre, por su participación gratuita de Dios, en su estado primitivo y luego en su redención y glorificación en Jesucristo, ha sido llevado por encima del hombre y, por consiguiente, sólo puede ser comprendido por esta transcendencia. El hombre no se comprende, en definitiva, más que por esa superación a la que ha sido llamado. Su primera vocación era la de una vida en Dios: esa era su «naturalidad» primera. Por el pecado, rompió esa unión con Dios. Y el resultado es que el hombre cayó por debajo de sí mismo. El dilema, para el hombre, está en elevarse *por encima* de su naturaleza o en caer *por debajo* de ella.

Todo esto explica que en el *Discurso* de Pascal, durante su conferencia en Port-Royal, pusiera en labios de la Sabiduría estas palabras: «Ya no estáis ahora en el etsado en que os he creado. He hecho al hombre santo, inocente, perfecto... Pero el hombre ha querido hacerse el centro de sí mismo e independiente de mi ayuda; se ha sustraído a mi dominio y, al igualarse a mí por el deseo de encontrar su felicidad, le he abandonado a él mismo... He aquí el estado en que se encuentran hoy los hombres. Les queda algún instinto impotente de felicidad de su primera naturaleza y están sumidos en las miserias de su ceguera y de su concupiscencia, que se ha convertido en su segunda naturaleza» (B 430, O 149). Los hombres «son incapaces de ir a Dios y si Dios no viene a ellos son incapaces de comunicación con él... Por eso Dios se ha hecho hombre para unirse a nosotros» (B 286, O 381).

De esta forma, el dogma del pecado original es la hipótesis que ilumina y descifra la condición humana. No es, sin embargo, la última ni la más brillante luz sobre el hombre. El dogma del pecado original debe ser iluminado a su vez por el dogma de la encarnación y de la redención. El pecado original ilumina *nega-*

tivamente, por así decirlo, la distancia que nos separa de nuestra verdadera naturaleza de hijos de Dios, como una realidad perdida. Pero solamente Cristo restaura nuestra semejanza con Dios, alterada por el pecado; con su vida, su pasión y su muerte nos concede y nos hace ver una vida de hijos. El es el nuevo Adán.

10. *Cristo, totalidad de sentido*

La iluminación definitiva de la condición humana no puede hacerse más que en Jesucristo. «En Jesucristo todas las contradicciones están acordadas» (B 684, O 257). El es el punto de reconciliación de todas nuestras paradojas, no ya por el equilibrio o por la simetría de los contrarios (pecado-gracia, grandeza-miseria), sino por un cambio de orden. Para Pascal Cristo es esa imagen del hombre nuevo que no podía ser pensada más que por Dios; una imagen que el mundo no era capaz ni de exigir, ni de inventar, ni siquiera de sospechar.

La contradicción, ciega en el hombre, queda reducida en Jesucristo a una armonía cuyo sentido no es tanto la revelación del hombre en cuanto tal, como la revelación del amor de Dios que transforma al hombre. La síntesis que lo reúne todo se lleva a cabo por vías de superación. Cristo lo ilumina todo, lo descifra todo, pero como un misterio de amor. La huella vacía del amor perdido no permite al hombre medir por sí misma la distancia real que lo separa de su verdadera naturaleza. La relación entre los dos estados no se le revela más que en el momento en que el vínculo de Dios con el hombre, por la unión hipostática, del redentor con el pecador, del elegido con el reprobado, abraza los dos estados y realiza un cambio de valores. El movimiento de amor que viene de Dios no descifra únicamente al hombre, sino que *crea* al hombre nuevo, con un nuevo estatuto. Adán pasa a ser Jesucristo, cada uno de los hombres pasa a ser hijo de Dios en Jesucristo. De esta manera Cristo, para Pascal, es el centro de todo, la razón y el sentido de todo, el todo del hombre y de Dios.

1) Cristo es el *centro* de todo. «Desde el comienzo del mundo, Jesucristo subsiste» (B 846, O 878). «Jesucristo es el objetivo de todo y el centro hacia el que todo tiende. El que le conoce, conoce la razón de todas las cosas... El mundo sólo

subsiste por Jesucristo y para Jesucristo... Sin Jesucristo el mundo no subsistiría, porque haría falta, o que fuera destruido, o que fuese como un infierno», es decir, sin salvación y sin salvador (B 556; O 449). Cristo no depende de ninguna otra imagen de Dios, ya que «la imagen ha sido hecha sobre la verdad» (B 673; O 826). Por consiguiente, la verdad del hombre está sólo en él.

2) Sólo en Cristo el hombre *conoce a Dios*. «Sólo conocemos a Dios por Jesucristo. Sin ese mediador se suprime toda comunicación con Dios. Por Jesucristo conocemos a Dios. Todos aquellos que han pretendido conocer a Dios y demostrarlo sin Jesucristo sólo tenían pruebas impotentes... En él y por él conocemos, por lo tanto, a Dios...; demostramos a Dios y enseñamos la moral y la doctrina. Jesucristo es, por lo tanto, el verdadero Dios de los hombres» (B 547; O 189).

Pero no simplifiquemos demasiado el carácter de esta manifestación y conocimiento de Dios, ya que en Jesucristo Dios se revela y se oculta al mismo tiempo (B 585; O 242). Esta dialéctica del *revelatus-absconditus* es necesaria en virtud mismo de nuestro pecado: «Si no hubiese oscuridad, el hombre no conocería su corrupción; si no hubiese luz, el hombre no esperaría remedio. Por lo tanto es, no solamente justo, sino útil para nosotros que Dios esté oculto en parte y descubierto en parte, ya que es igualmente peligroso para el hombre conocer a Dios sin conocer su propia miseria y conocer su propia miseria sin conocer a Dios» (B 586; O 446). Por otra parte, esta economía de luz y de oscuridad crea en el hombre un campo psicológico necesario para que el encuentro entre Dios y el hombre se lleve a cabo en la libertad del corazón, sin constricciones, pero tampoco sin una luz suficiente (B 564; O 835).

3) En Jesucristo se nos revela el misterio de nuestra *condición paradójica*. Sólo Cristo ilumina los términos de la paradoja, sólo él manifiesta lo infinito de la grandeza o de la miseria. Efectivamente, por un lado, «la encarnación demuestra al hombre lo enorme de su miseria por lo enorme del remedio que se ha necesitado» (B 526; O 352); por otro lado, la cruz manifiesta «la grandeza del alma humana» (*Memorial*) llamada, por misericordia, a compartir la vida misma de Dios.

En Jesucristo se profundiza el misterio mismo de nuestras contradicciones: «Un Dios humillado hasta la muerte en la cruz. Dos naturalezas en Jesucristo. Dos estados de la naturaleza del hombre. Un Mesías que triunfa de la muerte por la muerte» (B 765; O 241). El hombre no descubre el abismo de su pecado más que en el abismo del sufrimiento y del amor que se necesitó para liberar al hombre; no percibe su grandeza más que en el infinito de su vocación de pecador agraciado, reconciliado y unido con Dios (B 556; O 449).

Afirmando a la vez el pecado y la gracia, la religión cristiana evita el orgullo de los unos y la desesperación de los otros: «Ella enseña a los justos, a los que eleva hasta la participación de la misma divinidad, que en ese sublime estado llevan todavía la fuente de toda la corrupción, que les hace toda la vida propensos al error, a la miseria, a la muerte, al pecado; y dice a los más impíos que son capaces de la gracia del Redentor» (B 435; O 208). «Jesucristo es un Dios al que nos acercamos sin orgullo y ante el cual nos humillamos sin desesperación» (B 528; O 212). Lo esencial del cristianismo, que es también lo esencial de nuestra condición, es que «por un hombre todo se perdió y se rompió la relación entre Dios y nosotros, y que por un hombre se ha reparado esa relación» (B 489; O 205). Es un eco de la carta de san Pablo a los romanos (5, 12-18). Cristo es entonces la cifra de la condición humana.

4) Pero no solamente Cristo ilumina la condición humana, en su globalidad, sino que desvela al hombre a sí mismo, en su *misterio personal*. «No solamente no conocemos a Dios más que por Jesucristo, sino que no nos conocemos a nosotros mismos *más que por Jesucristo; no conocemos la vida, la muerte, más* que por Jesucristo. Fuera de Jesucristo no sabemos lo que es ni nuestra vida, ni nuestra muerte, ni Dios, ni nosotros mismos» (B 548; O 417). Cristo ha hecho comprender a los hombres que eran egoístas, duros, esclavos de sus pasiones, ciegos sobre Dios y su destino (B 545; O 271). Pero apenas se vuelven hacia él y siguen el camino trazado por él, el de la cruz, sus ojos se abren, conocen lo que son y en quién confían. De esta forma Cristo es mediador en un doble sentido: en el plano objetivo, ya que revela al hombre la imagen del Dios vivo y la imagen del hombre según Dios; y también en el plano subjetivo, ya que concede al

hombre que se abre a él el punto de apoyo sólido sobre el que situar su existencia; le confiere la actitud amorosa y filial que lo salva.

5) Cristo nos enseña a amar a Dios y a los hombres *al estilo de Dios*. Porque el hombre según Dios es él. Su estilo de vida es el estilo de vida del hombre auténtico. Pascal llega incluso a afirmar: «Nuestras plegarias y nuestras virtudes son abominables ante Dios si no son las plegarias y las virtudes de Jesucristo, y nuestros pecados no serán nunca objeto de la misericordia sino de la justicia de Dios si no son los pecados de Jesucristo» (B 668; O 948), es decir, si no son asumidos y expiados por Jesucristo.

Del mismo modo, *los otros* solamente son vistos en su verdad en Jesucristo. «Considerar a Jesucristo en todas las personas y en nosotros mismos. Jesucristo como padre en su Padre. Jesucristo como rico en los ricos. Jesucristo como doctor y sacerdote en los sacerdotes. Jesucristo como soberano en los príncipes, etc. Porque por su gloria es todo lo que hay de grande siendo Dios, y por su vida mortal todo lo que hay de vil y abyecto. Por eso ha tomado ese desgraciado estado para poder estar en todas las personas y ser modelo de todos los estados» (B 785; O 946).

De esta forma, la respuesta al misterio del hombre, paradoja de miseria y de grandeza, no está en la búsqueda de una mera simetría, en donde la grandeza sea el contrapeso de la miseria, dentro del mismo orden, sino en el paso a un orden superior, a saber, el del proyecto de Dios que adopta a los hombres en Jesucristo. Esta gracia, esta gratuidad del amor de Dios es lo que constituye la grandeza del hombre; su repulsa por el contrario es lo que constituye su miseria y su pérdida, su desesperación (B 546; O 416).

Cristo es verdaderamente la *totalidad del sentido* del hombre: descifra y salva. Es luz y remedio, verdad y vida. El hombre no se descubre ni se realiza en la figura del sabio, ni en la del héroe, sino en Jesucristo crucificado. En él el pecado es asumido, pero expiado y superado en el amor. La imagen del hombre en Jesucristo no es todavía la del paraíso; es la nuestra, con nuestro pecado, pero reconocida, perdonada y superada por la gracia.

11. *Las pruebas de la religión*

Pascal no ha establecido todavía el *hecho histórico* de la religión cristiana. Hasta ahora se ha dedicado a disponer al creyente, a suscitar en él el deseo de encontrar la verdad en una religión que ofrezca al hombre luz y remedio. ¿Es sincero el hombre? ¿Quiere de verdad encontrar un sentido a su vida, al misterio que lleva en su propio ser? ¿Está dispuesto a pagar por ello, aunque sea el precio de una transformación de sí mismo, de una conversión? Ha llegado la hora de poner las cartas sobre la mesa y de dar a conocer las *pruebas* de la religión.

Este proceso, que Pascal no hizo más que dejar esbozado, constituye el segundo tiempo de su *Apología*. Su originalidad radica en que no establece de antemano, como en la apologética tradicional, la existencia de Dios mediante pruebas filosóficas, para demostrar a continuación que ese Dios se ha revelado en la historia. Establece de antemano, mediante pruebas históricas, la existencia del Dios revelado en Jesucristo. Sustituye la base metafísica de la apologética (la teodicea) por una base psicológica, es decir, por el análisis de la condición humana. No cabe duda de que la apologética, sobre todo después de Pascal, dará lugar a una especie de preparación psicológica del incrédulo. Pero este lugar seguirá siendo secundario y exterior a la demostración propiamente dicha. En Pascal, por el contrario, esta descripción irá articulada con las pruebas históricas, lo mismo que la demostración metafísica en la apologética clásica. Pertenece a la demostración misma del cristianismo [49]. En efecto, para Pascal no existe más que una explicación del hombre: la de la fe cristiana. Cuando la verdad cristiana se proyecta sobre el abismo del hombre, cuando da cuenta de su miseria y de su grandeza, es cuando el incrédulo tiene más oportunidades de verse «tentado» por la solución cristiana. Se da una continuidad entre la descripción de la condición humana y las pruebas históricas. Tanto la una como las otras son piezas convincentes.

La exposición completa de las «pruebas» enumeradas por Pascal no pertenece a nuestro propósito. El instrumental crítico

49. R.-E. Lacombe, *o. c.*, 214-215.

de que hoy dispone el exegeta (filología, historia, arqueología, ciencias del lenguaje, estudio de las literaturas y de las religiones) no está evidentemente en manos de Pascal. Sin embargo, a pesar de sus límites, Pascal tiene fecundas intuiciones. Entre las pruebas del cristianismo, los milagros, las profecías y la santidad tienen a sus ojos un papel privilegiado.

1) Pascal concibe el milagro al estilo de santo Tomás: un efecto que excede la fuerza natural de los medios utilizados (B 804; O 891). El milagro impresiona respecto al efecto esperado. Es una señal de Dios, su lenguaje, su voz esplendorosa. Se necesitan milagros, ya que la verdad cristiana es desconocida para los hombres y tiene que verse sostenida por los milagros (B 843; O 787). Si Dios perturba de ese modo el orden del mundo, es para señalar al hombre, mediante un prodigio que supera el orden actual, la existencia de un orden superior y de una vocación sobrenatural. El milagro actúa en un doble registro: constituye una excepción en el plano de la experiencia común; es una palabra que Dios nos dirige, en el plano religioso. Evidentemente, el milagro tiene que ser reconocido para que pueda dar sus frutos. Pues bien, Pascal es demasiado religioso para creer que el prodigio solo pueda llevar a la convicción. Sabe por la Escritura que el apego a sí mismo, el orgullo, impiden discernir la acción de Dios: «Lo que hace que no se crea en los verdaderos milagros es la falta de caridad» (B 826; O 834): cada uno ve como es. Los milagros tienen una función permanente: «Han servido para la fundación y servirán para la continuación de la iglesia hasta el anticristo, hasta el final» (B 852; O 859).

2) Sin embargo, a los ojos de Pascal las profecías tienen más fuerza que los milagros para establecer la verdad del cristianismo. «La mayor de las pruebas de Jesucristo son las profecías. Es de lo que más se ha ocupado Dios, porque el acontecimiento que las ha realizado es un milagro que subsiste desde el nacimiento de la iglesia hasta el fin» (B 706; O 335). Pascal contempla todo ese movimiento que atraviesa el antiguo testamento en dirección a Jesucristo. Esa orientación de la historia hacia la persona del Mesías es el argumento decisivo. Dios anuncia lo que va a hacer y lo cumple; los textos permanecen «para que no se tome el advenimiento por un efecto del azar» (B 707; O

385). Las profecías son la gran señal plantada por Dios mismo en el espacio ilimitado de la historia y del mundo.

Sin embargo, las profecías no son más que anuncios, predicciones; son *sobre todo figuras*. Tienen un doble sentido: el primero, literal y carnal, que remite a las realidades visibles (instituciones, guerras, conquistas, etc.); el segundo, espiritual y místico (B 642; O 274), accesible sólo a aquellos que tienen cierto gusto de Dios. Fue a la realización de este último sentido a lo que Dios se comprometió; en definitiva, se apunta al orden de la caridad. Todo el que se atiene a las realidades materiales sigue siendo un judío carnal y un cristiano carnal. Pascal se interesa ante todo por el cumplimiento espiritual de las profecías. Pues bien, en ese nivel siempre podemos esperar bienes más verdaderos y más auténticos que los que se prometieron. Por eso Pascal ve a Cristo presente por todas partes, desde el principio. El antiguo testamento es una cifra de la que el nuevo testamento nos da la clave. Una vez dado el nuevo testamento y presente Cristo entre nosotros, la historia se ilumina desde arriba. Pascal supo ver las profecías en su conjunto, subrayando certeramente —a veces hasta el exceso— la superioridad del sentido espiritual [50].

3) Más aún que los milagros y las profecías, la verdadera prueba de la verdad cristiana es la caridad de Cristo. La cruz, en particular, es la llave que lo abre todo, la que revela el corazón de Dios y el corazón del hombre. La santidad de Cristo, que es la de Dios, lo supera todo y basta para todo. Jesús merece la fe del incrédulo, no tanto por sus milagros y sus profecías, como porque da su sangre por nosotros: «Pensaba en ti en mi agonía: ¡he derramado tales gotas de sangre por ti!» (B 553; O 919). Esta es la señal suprema. «Jesucristo sin bienes y sin ninguna creación de ciencia al exterior está en su orden de santidad... No ha reinado, sino que ha sido humilde, paciente, santo, sin

50. Sobre el tema de las profecías en Pascal véase: R.-E. Lacombe, *o. c.*, 218-262; P.-M. Beaude, *L'accomplissement des Écritures*, Paris 1980, 14-37; M.-J. Lagrange, *Pascal et les phophéties messianiques*: Revue Biblique 3 (1960) 533-556; R. Jolivet, *Pascal et l'argument prophétique*: Revue Apologétique 36 (abril-sept. 1923) 486-494. 513-522; A.-M. Dubarle, *Pascal et l'interprétation des Écritures*: Les Sciences Philosophiques et Théologiques 30 (1941-1942) 346-376; J. Coppens, *L'argument des propréties messianiques selon les Pensées de Pascal*: Ephemerides Theol. Lovanienses 22 (1946) 337-361; J. Russier, *La foi selon Pascal* I, Paris 1949, 115-138.

ningún pecado» (B 793; O 308). Vino en su orden propio, que es el de la caridad. Y ese orden lo llena Cristo por entero. La gran prueba del cristianismo es el amor crucificado.

12. *Una antropología teológica*

Resumamos el proceso de la *Apología*[51]. El hombre es un ser incomprensible: sin un lugar en el espacio infinito, sin un fin y un comienzo que se le puedan asignar en el tiempo, paradoja interior de miseria y de grandeza. Tal es el nudo gordiano.

Las filosofías intentan desenredar este embrollo; no pueden hacerlo más que dando la espalda a un universo irrevocablemente mudo y negando el extravío al que ha sido abandonado el hombre, sin proporción alguna con todo lo demás. Pascal toma nota de este fracaso para convertirlo en la prueba de la verdad de la religión cristiana. Esta no pretende equilibrar los contrarios, ni conciliar lo inconciliable, ni abordar lo inabordable, sino asumir las contrariedades del hombre, acusándolas en vez de borrarlas, exasperándolas en vez de disimularlas, realzándolas a fin de llevarlas hasta un punto elevado que permita descifrarlas. Este encuentro en donde la paradoja religiosa asume la paradoja antropológica constituye para la religión cristiana la mejor verificación: «*venerable,* porque ha conocido bien al hombre; *amable,* porque promete el verdadero bien» (B 187; O 12).

A la razón calculadora opone Pascal el riesgo total al que se ve expuesto aquel que, haga lo que haga, se sumerge en el abismo de la conciencia de su miseria, midiendo al propio tiempo la grandeza de esa miseria consciente. Señalando el pecado original como clave de interpretación de la condición humana, el cristianismo opone un misterio a otro misterio, responde a un escándalo con otro escándalo mayor. Pero esta locura es más sabia que toda la sabiduría de los hombres. Por haber querido erigirse en centro de este mundo, el hombre ha roto la armonía con Dios, con la creación, consigo mismo. Ha caído en un vacío infinito. Al misterio del pecado original, adecuado para explicar nuestra miseria, responde el de nuestra redención que la remedia. El cristianismo ofrece sentido y remedio. A Adán responde Jesucristo.

51. Sobre este tema véase P. Magnard, *o. c.,* 385-397.

En Jesucristo la condición humana encuentra un sentido a sus desgarrones. Los contrastes del hombre se hacen significantes en Jesucristo. La grandeza y la miseria miden la envergadura de un ser cuya elevación deja ver su incurable peso. La elevación se debe a la gracia, lo mismo que el rebajamiento se debe al pecado. Subsiste la incomprensibilidad del hombre, pero no es la misma cuando la asume el cristianismo.

Pero no basta con mostrar respeto a la religión; hay que dejar asentada su credibilidad, su carácter admirable, ya que Dios no quiere urgir la fe sin razones. Su autoridad se basará en argumentos sólidos constituidos por el propio mensaje, por las profecías, por los milagros, por la santidad.

Con todo ello hay bastante para convencer a los que busquen sinceramente la verdad y estén dispuestos a acogerla en la humildad de un corazón dócil a la gracia. Los que queden sin conquistar, tendrán que reconocer su endurecimiento, es decir, su falta de interés por las cosas de arriba.

Así pues, la apologética de Pascal es una *hermenéutica* que se aplica a descifrar el enigma dos veces cifrado de la existencia humana. Su obra desemboca en una antropología teológica en la que el hombre es interpretado en Jesucristo. Esta antropología se deriva tanto de una crítica filosófica de los errores e ilusiones de la existencia humana como de una conversión religiosa. La descripción de la condición humana, con la impresión que produce y el deseo que suscita de penetrar en el enigma del hombre, es como la plataforma de lanzamiento de la demostración histórica. Pero el hombre no podrá leer correctamente las figuras de la historia (profecías) y las figuras de la naturaleza (milagros) sin una conversión que lo arrancara de su egocentrismo para centrarlo en Jesucristo. No hay más luz que la del paso obligado de la cruz. No hay *sentido* para el hombre ni *remedio* para su condición más que en Jesucristo. El hombre no se realiza más que vaciándose de sí mismo para vivir de Jesucristo. La demostración de Pascal sigue un orden concéntrico, en donde la unificación de los temas, más que a través de la coordinación entre ellos, se realiza a través de su vinculación con un mismo centro: Jesucristo, punto de convergencia de la más alta significación.

13. *Cristocentrismo de Pascal*

Si la atención que pone Pascal en el hombre, en su *Apología,* es tan insistente, es porque está segura del camino emprendido. Materialmente, el hombre es el que se encuentra en el primer plano. Pero en el orden de las intenciones es Cristo, el hombre nuevo, el que da claridad al análisis; es igualmente Cristo el que permite profundizar en él y el que acaba descifrando la verdad de la figura. En definitiva, el hilo conductor de los *Pensamientos* es el cristocentrismo de Pascal [52]. En este aspecto se da una armonía profunda entre el *Memorial,* el *Misterio de Jesús,* los *Tres órdenes* y los *Pensamientos.* Es imposible separar, en Pascal, al pensador del orante. Su pensamiento religioso ha nacido de su meditación al mismo tiempo que de su reflexión. Cuando Pascal, al final de su «apuesta», le dice al incrédulo: «Si ese razonamiento os encanta y os parece de peso, sabed que ha sido hecho por un hombre que se ha arrodillado antes y después, para pedir a ese ser infinito» (B 233; O 418), no hace más que declarar el principio de su propia vida.

En la noche del 23 de noviembre de 1654, Pascal se encontró personalmente con Jesús; comprendió que el Cristo de la historia era su médico, su salvador personal. Se abrieron sus ojos y vio a Jesús en su dolorosa misión de redentor y en su cariño de amigo. Escuchó su voz y respondió. El amor de Cristo le llenó y le reveló el secreto de las cosas: *Jesucristo es todo.* Tal es la esencia del cristianismo.

El *Misterio de Jesús* prolonga esta experiencia del *Memorial.* Como ya hemos dicho, ese texto no formaba parte inicialmente de la *Apología* ni estaba destinado a incluirse en ella. Pero cuando los editores lo introdujeron en la trama de los *Pensamientos,* no fueron infieles a Pascal, ya que ese texto es como el alma de los *Pensamientos* (B 553; O 919).

Los diecinueve primeros versículos comienzan por la palabra *Jesús,* evocando de este modo el relato mateano de la pasión. El objeto de la meditación de Pascal es el drama interior que vivió Jesús en Getsemaní. Sin volver hacia sí mismo, Pascal no se

52. Sobre el *Misterio de Jesús* y el cristocentrismo en la obra de Pascal, véase A. Feuillet, *L'agonie de Gethsémani,* Paris 1977, 293-307.

cansa de mirar al salvador. Participa de sus sufrimientos con cariño y con respeto. Cuando escribe: «Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo; no hay que dormir durante ese tiempo», Pascal no piensa solamente en la vigilancia que se impone a los discípulos; piensa sobre todo que sería inconveniente y hasta indecente de su parte no compartir los inmensos sufrimientos de Jesús: es lo que intenta hacer él mismo con todo su corazón inflamado de amor.

En estos últimos versículos se recuerda la pasión con una rara fuerza de sugestión; se trata de alguien que la ha meditado hasta experimentarla como la visión de una presencia. Se le imponen sobre todo dos ideas, como una obsesión: la terrible soledad de Jesús, abandonado por los hombres y aparentemente del mismo Dios; luego, su bondad, que salva a los hombres casi a pesar de ellos y a pesar de la indiferencia de sus amigos más próximos. Sólo después de haber contemplado largamente a Jesús, sin volver sobre sí mismo, Pascal empieza a preocuparse de su propia miseria. El que está delante de Jesús es un enfermo y sobre todo un pecador, que tiene miedo —como en el *Memorial*— de volver a caer en su pecado y se preocupa por el futuro. A partir de esta situación es como se esboza el largo diálogo entre Jesús y Pascal, un diálogo que deja adivinar las confidencias previas de Pascal a Jesús, el miedo que tiene de engañarse, la seguridad que le da Jesús. Al final de la conversación, Pascal le dice a Jesús: «Señor, os lo doy todo». Señal inequívoca de la autenticidad del encuentro de Pascal con su Dios en el rostro desconcertante de Cristo en la agonía. El mismo Cristo cierra el diálogo: «Yo te amo más ardientemente de lo que tú has amado tus manchas» (B 553; O 919).

En su estructura esencial el *Misterio de Jesús* es muy sencillo: Pascal contempla a Jesús y se siente invadido por él. En un primer movimiento se pierde a sí mismo de vista para mirar detenidamente a Jesús en su agonía. Luego, en un segundo tiempo, Pascal se vuelve hacia sí y siente el maravilloso consuelo de ser mirado también por Jesús, de verse en cierto modo en Jesús, rodeado siempre de su miseria física y moral, pero al mismo tiempo envuelto en el cariño y la misericordia de su Salvador que, habiendo derramado su sangre por él, no dejará de curarlo y de salvarlo. «Los médicos no te sanarán, porque finalmente

morirás. Pero yo soy el que cura y hago el cuerpo inmortal». La oración de Pascal obedece al ritmo de toda oración auténtica: es mirada hacia Dios, hacia Cristo, antes de ser una mirada hacia sí mismo. Este es el movimiento del Padrenuestro. Antes de pensar en sí mismo, Pascal piensa en Cristo, en sus sufrimientos, en su amor al Padre y a todos los hombres que ha venido a salvar.

En los *Pensamientos*, Pascal, aparentemente por lo menos, no parte de Jesús para dirigirse a continuación hacia el hombre, tal como lo hace en el *Memorial* y en el *Misterio de Jesús*. Al contrario, pone su mirada detenidamente en el hombre, para conducirlo luego hacia Cristo. En realidad, el camino de Pascal, en la *Apología,* está mucho más cerca de los otros dos textos de lo que podría parecer a primera vista. En efecto, Pascal no es un moralista ni una analista que se complazca en la descripción del hombre y de sus contradicciones interiores; lo que él desea por encima de todo es llevar los hombres a Cristo. Pascal, lo mismo que san Agustín, es un «convertido», y su *Apología* no es más que el proyecto de un convertido. En la experiencia del *Memorial* se le apareció Jesucristo con una claridad deslumbradora como el centro de la historia humana y de su historia personal. A partir de aquel momento, ¿cómo podría prescindir ni un solo instante de Cristo en su exploración de la miseria y de la grandeza del hombre? En el *Memorial,* Pascal escribió primero: «Dios de Jesucristo», para añadir luego: «Grandeza del alma humana». Tanto en Pascal, como en Agustín y en Pablo, la profundidad de la decadencia del hombre no se mostró a sus ojos más que a la luz de la vida nueva a la que había sido llamado. Es a la luz de Cristo como Pascal escudriñó la miseria y la grandeza del hombre; y es eso lo que confiere a su análisis una agudeza que nos asombra. Pascal dirige su mirada al hombre, pero a través del hombre nuevo. En realidad es el misterio de Cristo el que permite a Pascal penetrar en los abismos de la miseria y de la grandeza del ser humano. Sin la agonía y sin la cruz jamás habríamos llegado a sospechar la profundidad de esos abismos.

Esta visión cristocéntrica encuentra su última expresión en el fragmento de los *Tres órdenes,* tan matizado en su expresión que apenas nos deja sospechar la intensidad de la experiencia que está traduciendo. Este texto es un himno a la gloria de Jesucristo, centro y cumbre de todas las cosas, terrenas y celestia-

les. Hemos de relacionarlo con el himno de la carta a los filipenses: el humillado, el anonadado hasta la muerte y muerte en la cruz, posee un nombre que está por encima de todo nombre. Su rebajamiento es grandeza: grandeza de caridad y grandeza de santidad. Dios es amor. Todo ello en el resumen de la cruz. El compendio de los *Pensamientos* de Pascal es Jesucristo. Y en Jesucristo lo esencial es la cruz y el amor que la cruz nos revela.

BIBLIOGRAFIA

Béguin, A.: *Pascal par lui-même,* Paris 1952.

Blanchet, A.: *La nuit de feu de Pascal: Études* (nov. 1954) **145-166; id.,** ***Une lecture nouvelle du Mémorial:*** Études (enero 1970) 74-84.

Boutroux, E.: *Pascal,* Paris 1900.

J. H. Broome, *Pascal,* London 1965.

Brunschivcg, L.: *Blaise Pascal,* Paris 1953.

Bürklin, H.: *Ein Gott für Menschen. Entwurf einer christozentrischen Anthropologie nach Bl. Pascal,* Freiburg-Basel-Wien 1976.

Chevalier, J.: *Pascal,* Paris 1922.

Courcelle, P.: *L'entretien de Pascal avec M. de Sacy,* Paris 1960.

D'Angers, J.-E.:*Pascal et ses précurseurs,* Paris 1954.

Feuillet, A.: *L'agonie de Gethsémani. Étude exégétique et théologique, suivie d'une étude sur le «Mystère de Jésus»,* Paris 1977.

Giraud, V.: *Pascal, sa vie et son oeuvre,* Paris 1905; id., *La vie héroïque de Blaise Pascal,* Paris 1923.

Gouhier, H.: *Blaise Pascal. Commentaires,* Paris 1966.

Gounelle, A.: *L'entretien de Pascal avec M. de Sacy,* Paris 1966.

Guardini, R.: *Pascal ou le drame de la conscience humaine,* Paris 1951.

Guitton, J.: *Le génie de Pascal,* Paris 1962.

Kummer, I. E:. *Blaise Pascal. Das Heil im Widerspruch,* Berlin-New York 1978.

Lacombe, R.-E.: *L'apologétique de Pascal,* Paris 1958.

Lafuma, L.: *Histoire des Pensées de Pascal,* Paris 1954.

Lefebvre, H.: *Pascal,* 2 vols., Paris 1954.

Magnard, P.: *Nature et Histoire dans l'apologétique de Pascal,* Paris 1975.

Mesnard, J.: *Pascal, l'homme et l'oeuvre,* Paris [2]1956; id., *Pascal,* Bruges-Paris 1965; id., *Pascal et les Roannez,* 2 vols., Bruges-Paris 1965; id., *Dieu par Jésus-Christ:* Communio (julio 1978) 29-40; id., *Blaise Pascal,* en *The New Catholic Encyclopaedia* 10, 1046-1048.

Morot-Sir, E.: *Pascal,* Paris 1973.

Russier, J.: *La foi selon Pascal,* 2 vols., Paris 1949.

Secier, P.: *Pascal et saint Augustin,* Paris 1970.
Strowski, F.: *Pascal et son temps,* 3 vols., Paris 1907-1908.
Varios, *Blaise Pascal. L'homme et l'oeuvre,* Cahiers de Royaumont, Philosophie I, Paris 1956.
Varios, *Pascal présent,* 1662-1962, Clermont-Ferrand 1962.
Varios, *Tricentenaire de la mort de Pascal,* La Table Ronde (abril 1962).
Von Balthasar, H. U.: *La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation* II: *Styles,* Paris 1972.

3

Teilhard de Chardin en el centro universal de convergencia

La dialéctica de Pascal sobre la condición humana considerada como aventura individual corre el peligro de no impresionar a los espíritus contemporáneos, al menos a los que están marcados por la ciencia y por el entusiasmo que la ciencia suscita, así como a los que han visto surgir en ellos el sentido de la condición humana, pero como aventura colectiva. Aquí es donde Teilhard puede recibir el relevo de Pascal y donde *el fenómeno humano* puede proseguir la línea de los *Pensamientos*.

Lo mismo que Pascal, Teilhard experimentó desde su infancia la necesidad de solidez, de consistencia (representada por un trozo de metal, de hierro sobre todo), así como la necesidad de una plenitud, de un absoluto [1]. «Tan lejos como puedo retroceder en mis recuerdos (de antes de los diez años), advierto en mí la existencia de una pasión netamente dominante: la pasión de lo absoluto... La necesidad de poseer en todo algo absoluto era, desde mi infancia, el eje de mi vida interior» [2]. Y lo mismo

1. *Mi universo* (1918), en *Escritos del tiempo de guerra*, Madrid ²1967, 299.
2. *Le coeur de la matière* (1950), en *Oeuvres* 13, 23. *N. del T.*: El original francés de esta obra cita el texto de las Ed. du Seuil, en 13 volúmenes. Aquí citamos las obras que están traducidas al español en Ed. Taurus, señalando en cada caso el título de la obra de Teilhard, el año que se escribió, el título del volumen de Ed. Taurus y la página del mismo. En las obras, cuya traducción no se ha podido encontrar, traducimos directamente del texto francés.

que Pascal, Teilhard siente la necesidad irresistible de universalizar. Se interesa por el hombre, pero por el hombre como fenómeno y en su totalidad; por el hombre, pero inserto en el universo y en la colectividad humana, llevado a través de la duración infinita de los siglos por el torbellino de la evolución. Se interesa por el mundo, pero en su carácter integral, que incluye lo natural, lo religioso, lo cristiano, lo sobrenatural. Su visión del mundo es unitaria y esa unidad se centra en Cristo.

Teilhard es el hombre de la *síntesis* total. Para él hay Dios en el universo; hay universo en Dios; y está el Hombre-Dios, Cristo, en ese universo que él asume y recapitula. Repasando su infancia a sesenta años de distancia, Teilhard descubrió en ella un doble sentido innato: un sentido *cósmico* y un sentido *crístico*. Esos dos sentidos crecieron en él, primero de forma paralela, en apariencia independientes, pero luego reunidos, hasta coincidir en Cristo, centro único de convergencia universal [3]. «El trozo de hierro de los primeros días quedó olvidado hace ya tiempo. Pero en su lugar, bajo la forma de punto omega, tengo ahora aferrada la consistencia del universo... en un centro indestructible que puedo amar» [4]. Teilhard encontró finalmente «un Dios en el que se juntan... Cristo y la evolución, lo personal y lo universal, el hacia-arriba y el hacia-adelante» [5]. Cristo, centro único de una convergencia universal, motor de la energía unitiva de un mundo en evolución, garantía transcendente del «hacia adelante» de la evolución, dinamismo de unificación y de amortización del universo: ese carácter sintético y dinámico de la visión de Teilhard es el que hemos querido expresar en el título de este capítulo.

1. *Rasgos de la obra de Teilhard*

En virtud del carácter sintético de su visión, Teilhard resulta difícil de comprender y todavía más difícil de juzgar. Y esto por dos motivos.

3. *Le coeur de la matière* (1950), en *Oeuvres* 13, 51.
4. *Ibid.*, 49.
5. *Carta a Pierre Leroy* (14 octubre 1952), en P. Leroy, *Lettres familières de Pierre Teilhard de Chardin, mon ami,* Vendôme 1976, 163.

Primero debido a la dimensión de su obra. Su producción literaria, que se prolonga del 1913 al 1955, fecha de su muerte, abarca 32.000 páginas, agrupadas en unos 375 títulos, 125 de los cuales son de carácter científico [6]. En esa masa enorme hay pocos libros propiamente dichos (*El fenómeno humano, El grupo zoológico humano, El medio divino*); se trata, sobre todo, de notas, de memorias, de opúsculos, de ensayos (a menudo de unas cuantas páginas solamente). Una autoridad que pronto empezó a inquietarse y mostrarse represiva, las incomprensiones dentro de su misma orden, impidieron a Teilhard someter sus escritos a la crítica pública y de este modo corregirse y precisar sus ideas, antes de proponer una visión panorámica de su pensamiento. Por otra parte, esas resistencias tenaces con que tropezó ante cada uno de los proyectos de publicación, impidieron sin duda a Teilhard verse censurado y condenado en vida, con lo que se habría visto comprometida para siempre su irradiación. El caso de Teilhard debe situarse en ese contexto de iglesias más amplio, que condicionó a la investigación y al estatuto del investigador durante la época que se extiende desde el modernismo hasta el Vaticano II [7].

Pascal nos dejó sus *Pensamientos* en forma de legajos clasificados sumariamente. Teilhard nos ha dejado un montón de escritos ocasionales, de ensayos, que recogen y desarrollan algunas de las ideas que estaban ya presentes a menudo en los primeros escritos, pero que fueron madurando, decantándose y perfilándose en el trabajo científico. El término que mejor podría calificar sus escritos es el de *ensayos,* en los que se repiten los mismos temas, pero enriquecidos, orquestados, elaborados en una síntesis cada vez más coherente. «Casi podría decirse —observa Tresmontant— que Teilhard, más que escribir doscientos ensayos, no hizo más que recomenzar doscientas veces el mismo ensayo, hasta el último día de su vida» [8]. Lo mismo que Pascal, Teilhard procede

6. A diferencia de Pascal, la actividad científica de Teilhard no disminuye con los años.

7. R. D'Ouince, *Un prophète en procés: Teilhard de Chardin dans l'église de son temps,* Paris 1970, 221-238.

8. C. Tresmontant, *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin,* Paris 1956, 11 (trad. española: *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin,* Madrid 1968).

por «digresiones convergentes». Multiplica las aproximaciones y las aclaraciones. Multiplica también los intentos de síntesis, pero cada uno de ellos amplía y concreta al anterior. Para comprender la obra de Teilhard hay que participar de su «germinación»; hay que leer, no ya uno, sino todos sus ensayos, ya que siempre se puede oponer un texto a otro. Hay que aceptar seguirle por sus caminos lentos y sinuosos; hay que respetar el carácter titubeante e inacabado de su pensamiento.

De Teilhard como de cualquier autor, pero más aún en su caso, es preciso decir: para comprenderle, hay que confiar en él, «con-nacer» a su pensamiento, entrar en sus perspectivas. Hay que aceptar su lenguaje, con su vocabulario exuberante, sus superlativos arrebatadores, sus neologismos que pululan, su afición a la originalidad, a la exuberancia, y hasta a la desenvoltura.

Más aún que Pascal, Teilhard es inclasificable. En realidad es un «vidente», un profeta, que veía más de lo que podía expresar. Ya en 1916 escribía en *La vida cósmica*: «No pretendo hacer directamente ni ciencia ni filosofía, ni mucho menos apologética. Expongo ante todo unas consideraciones ardientes» [9]. Su mirada es no solamente la del científico, sino la del poeta, la del místico, es decir, una mirada cargada de amor, animada por el deseo de comunicar con el ser íntimo de las cosas. Teilhard es un vidente que tiene el entusiasmo de un neófito. Su visión del mundo es al mismo tiempo una invitación a compartirla: «el llamamiento del viajero que, por haber dejado el camino, ha llegado de repente por suerte a un punto de vista desde el que todo se ilumina, y que grita a sus compañeros: ¡Venid y ved! » [10].

Teilhard conoció la soledad y la incomprensión. Hombre de síntesis, se sintió extraño entre los creyentes y entre los no creyentes. Chocó con las resistencias de los ambientes científicos que no querían comprometerse con una religión que rechaza el progreso; y con las resistencias de ciertos ambientes teológicos que no ven o no aceptan el esfuerzo necesario para entrar en un mundo de ideas que les resulta extraño [11]. Esta síntesis que

9. *La vida cósmica* (1916), en *Escritos del tiempo de guerra,* Madrid ²1967, 23.
10. *La trama del universo* (1953), en *La activación de la energía,* Madrid ²1967, 354.
11. L. Barjon, *Le combat de Pierre Teilhard de Chardin,* Québec 1971, 154-155.

lleva dentro de sí como su propia vida, la expresó Teilhard como científico, como filósofo, como sociólogo, como teólogo, como místico, como profeta, como artista. Rompe todos los encasillamientos y todas las categorías tradicionales. El drama de su vida es que se le juzgó encerrándolo, a su pesar, en tal o cual sector: científico, filosófico, teológico. Pero Teilhard no es un hombre que se acobarde, y mucho menos un hombre que deje la iglesia o su orden para difundir mejor su mensaje. Esa actitud, nos dice él mismo, iría en contra de una convicción imposible de desarraigar en él, es decir, que la salvación de la evolución pasa por Cristo y por el eje de la iglesia: «Es absolutamente imposible que me separe de la iglesia que es, biológicamente, el *phylum* de Cristo. Todo lo que puede hacer es trabajar desde dentro» [12]. Una ruptura con la iglesia «sería un suicidio» [13]:

> Estoy decidido a seguir adelante con un optimismo inquebrantable. Si hay un Dios, como yo creo, él hará que los obstáculos ayuden mi camino y yo me sentiré más capaz que nunca de hacer irradiar la luz que habrían querido apagar... En el fondo, lo que deseo propagar tanto no es precisamente una teoría, un sistema, una *Weltanschauung*, sino cierto sabor, cierta percepción, de la belleza, de lo patético, de la unidad del ser...
> Los que no escuchan la armonía fundamental del universo que intento transcribir... buscan en lo que escribo no sé qué sistema estrictamente lógico, y andan desconcertados y furiosos. En el fondo, no es posible trasmitir directamente por palabras la percepción de una cualidad, de un sabor. Una vez más, sería mejor para mi objetivo que yo fuera una sombra de Wagner más que de Darwin. Aceptándome tal como soy, no veo que pueda hacer nada mejor que empeñarme, por todos los medios en revelar a los hombres la humanidad [14].

Si la obra de Teilhard se parece a un territorio inmenso, es posible sin embargo orientarse en ella (mejor que en Pascal) a partir de cierto número de textos clave, de cortas síntesis que el mismo Teilhard compuso y que iluminan el núcleo central de su pensamiento. Pensamos, por ejemplo, en *Mi universo* (1924), *Como yo creo* (1934), *Bosquejo de una dialéctica del espíritu* (1946), *Cómo veo* (1948), *El corazón de la materia* (1950), *Lo crístico* (1955). En estos ensayos Teilhard, que concede un gran

12. P. Teilhard de Chardin, *Accomplir l'homme. Lettres inédites,* Paris 1968, 238-239 (carta del 8 febrero 1949).
13. *Ibid.*, 188 (carta del 21 de marzo 1941).
14. *Ibid.*, 74-75 (carta del 14 febrero 1927).

valor a la evolución de su pensamiento, nos hace asistir a su caminar interior y precisa de algún modo sus propias posiciones.

En estos textos Teilhard ha indicado los temas que permiten agrupar sus escritos. Con muy pocas variantes, estos temas son los que él mismo presenta en una carta del 2 de septiembre de 1947 a monseñor de Solages [15]. Teilhard distingue en su obra:

1. Una *física,* es decir, una fenomenología: un estudio del fenómeno humano, con sus leyes de complejificación y de conciencia.

2. Una *dialéctica,* que él llama también una *apologética,* es decir, el paso del fenómeno humano al punto omega.

3. Una *metafísica* o *dogmática,* que trata de la creación, de la encarnación, de la redención del mal.

4. Una *mística* o moral de la caridad.

La obra del sabio desemboca en una interpretación filosófica (de la física a la dialéctica), mientras que el creyente ve que su fe (la metafísica y la mística) y el movimiento de la evolución son perfectamente coherentes entre sí. Es lógico que, entre los temas que inspiran la obra de Teilhard, son los dos primeros, la física y la dialéctica o apologética, los que aquí retienen nuestra atención.

2. *La intuición fundamental de Teilhard*

Según Bergson, en el origen de toda obra, de todo pensamiento, hay una intuición central, que es algo muy sencillo, infinitamente simple, que el lenguaje no hace más que deletrear pero que es el fermento de toda la obra. Tal es el caso de Teilhard, que escribe en 1918: «El conjunto de todas mis ideas y de todos mis gustos, que se han desarrollado a lo largo de tantas páginas, se me presenta cada vez más como un punto o como una actitud sumamente simples y ricos; se reducen en cierto modo a una nada, y esa nada me trae la solución y el consuelo en todas las cosas» [16].

15. *Cartas íntimas de Teilhard de Chardin,* Bilbao 1974, 423-425.
16. Citado por E. Rideau, *La pensée de Teilhard de Chardin,* Paris 1964, 61.

Esta intuición, en Teilhard, se refiere al sentido del drama contemporáneo: Teilhard está seguro de que el cristianismo y el hombre moderno, la fe y la ciencia, actualmente disociados, son indispensables y complementarios el uno al otro [17].

Profundamente inmerso en el mundo moderno por su compromiso científico, Teilhard ha experimentado sus aspiraciones así como su malestar. En efecto, por una parte están los importantes descubrimientos (pensemos en Galileo, en Darwin, en Freud) que han trastornado a la conciencia moderna. Antes el hombre ignoraba las dimensiones indefinidas del espacio y de la duración; vivía en un mundo estático, sin evolución, tranquilo y tranquilizante. Además, la esperanza del cielo ofrecía una salida airosa a las miserias, a los sufrimientos, a las desigualdades de aquí abajo.

Pero este paisaje paradisíaco se ha visto alterado. Entre Dios y el hombre se interpone ahora un tercer personaje, el *mundo,* no sólo como realidad física, sino además como realidad por construir, capaz de movilizar y de dinamizar la energía de los pueblos (pensemos en el marxismo). El cosmos estático se ha revelado como un cosmos en movimiento. Hay ahora un pasado y un futuro, una génesis y un crecimiento del mundo, un abismo pasado en el que todo se sumerge por detrás en una duración indefinida, y un abismo futuro, igualmente indefinido, hacia el que todo está lanzado. «El mundo moderno... ha nacido, en cuerpo y alma, del descubrimiento del tiempo orgánico de la evolución» [18].

La consecuencia de ello es que el hombre se ha despertado a la conciencia de nuevas responsabilidades. Antiguamente, dice Teilhard, mirábamos como espectadores inactivos e irresponsables ese gran decorado terreno plantado a nuestro alrededor; como unos niños. Hoy, ya adultos, hemos comprendido que somos obreros, dedicados a una tarea enorme. Los hombres han descubierto que existen no solamente asuntos humanos, sino un asunto humano universal, a saber, la construcción del mundo. El mundo es todo un futuro que nos toca construir. Esta visión evolutiva del mundo ha revolucionado el sentido de la vida y del esfuerzo humano. En este sentido, no hay nada tan sugestivo como la

17. *Ibid.,* 42-49.
18. *La ruta del oeste* (1923), en *Las direcciones del porvenir,* Madrid 1974, 45.

alegoría del barco, en la que Teilhard expresa de forma imaginada, hermética a los espíritus geométricos, esta nueva concepción del mundo:

> El descubrimiento del tiempo... Sea cual fuere el extremo por el que se tome en este momento el problema humano, es inevitable que se manifieste la influencia de una revolución mental que, sin que nos demos cuenta, nos hace radicalmente diferentes a menos de doscientos años de distancia de las generaciones que nos dan precedido... Y con ello se abre un mundo de nuevas posibilidades, no solamente para las construcciones especulativas de nuestra razón, sino todavía más, observémoslo bien, para los desarrollos de la energía humana.
> Hasta ahora, podríamos decir, los hombres vivían a un tiempo dispersos y cerrados sobre sí mismos, como pasajeros reunidos accidentalmente en la bodega de un navío del que no sospechaban ni su naturaleza móvil ni su movimiento. Sobre la tierra que lo sagrupaba no concebían, pues, nada mejor que hacer que discutir o distraerse. Ahora bien, he aquí que por suerte o más bien por el efecto normal de la edad, nuestros ojos comienzan a abrirse. Los más osados de nosotros han subido al puente. Han visto el buque que nos llevaba. Han visto la espuma causada por el filo de la proa. Se han dado cuenta de que había una caldera que alimentar —y también un timón que dirigir—. Y sobre todo han visto flotar las nubes, han olido el perfume de las islas, más allá del círculo del horizonte; no ya la agitación humana sobre el terreno —no la deriva—, sino el *viaje*...
> Es inevitable que de esta visión salga *otra* humanidad... [19].

Así pues, el mundo presente está marcado por el descubrimiento de la inmensidad del espacio y del tiempo, del mundo evolutivo. La humanidad, en este mundo que se ha hecho de pronto demasiado grande y demasiado orgánico, ha perdido momentáneamente de vista al Dios tradicional; el mundo, por su inmensidad, bloquea la vista de Dios. El Dios-mundo, el Dios de las esperanzas terrenas, de la técnica, del progreso, del porvenir, ha sustituido al Dios antiguo, al menos durante algún tiempo [20].

19. *La ascensión del Otro,* en *La activación de la energía, o. c.,* 76-77. Teilhard repitió cuatro veces esta alegoría, puliéndola sin cesar.

20. En efecto, a los ojos de Teilhard, este humanismo terreno sobre la base del ateísmo está animado, sin que él mismo lo sepa, de una especie de fuego espiritual subterráneo que vive bajo las cenizas; es posible verlo en su preocupación por un universalismo planetario, por su necesidad de buscar una finalidad más grande que el hombre-individuo. Hasta en su ateísmo el hombre moderno contiene fermentos religiosos. Pero lo cierto es que la parte más viva de la humanidad se negaría actualmente a una presentación del verdadero Dios que no incluyese los valores del hombre y del universo, con la esperanza de un éxito en la aventura humana.

Esta mutación del hombre provocada por el descubrimiento de un mundo en evolución no se ha llevado a cabo sin crisis ni desgarrones.

Más aún de lo que podía imaginarse Pascal, el hombre se siente perdido y desnudo de sentido en la inmensidad espacial y temporal que le revela la física matemática, llevando hacia un futuro misterioso por un torrente de energía: «Es algo terrible haber nacido, es decir, encontrarse irrevocablemente arrastrado, sin haberlo querido, en un torrente de energía formidable que parece querer destruir todo lo que lleva consigo» [21].

El hombre se siente igualmente perdido en una humanidad que ha crecido desmesuradamente. La humanidad es un «organismo gigante y corrosivo, por el que uno se siente aspirado, absorbido y como digerido en vivo... El universo, cuyo conjunto de influencias humanas, operando al unísono, parecen convertirse en una única gran potencia de deshumanización» [22].

Más todavía. El hombre moderno empieza a vislumbrar la posibilidad de una desaparición colectiva, de una muerte de la especie humana: «No hay duda de que el hombre del siglo XX es un triste, a pesar de todos sus descubrimientos y de todas sus invenciones... ¿Por qué esa ansiedad si no tal vez, en el fondo, porque tras la visión exaltante de la especie que crece está a punto de aparecer en nuestro horizonte otra evidencia científica, la de la especie que se extingue?... Ahora se da cuenta el hombre de que los gérmenes de su desaparición se hallan en el fondo de sí mismo. Inseparablemente fundido con nuestra carne y con nuestra sangre está el fin de la especie» [23].

Todos estos factores (sin contar los conflictos trágicos que desgarran a la humanidad) han provocado el pánico en el hombre del progreso. «Por un contraste tan dramático como psicológicomente inevitable, el hombre-individuo... nunca ha tenido una impresión más viva y más razonada de no hacer ya pie en el mundo, en el momento preciso en que pensaba haber emergido definitivamente en el fondo de sí mismo» [24].

21. *La Misa sobre el mundo* (1923), en *Himno del universo,* Madrid 1967, 28.
22. *Un fenómeno de contra-evolución en biología humana o el miedo a la existencia* (1949), en *La activación de la energía, o. c.,* 179.
23. *El fin de la especie* (1952), en *El porvenir del mundo,* Madrid 1962, 366-367.
24. *Un fenómeno de contra-evolución, o. c.,* 172.

De este modo, en el corazón de sus triunfos, el hombre moderno siente la impotencia en que se encuentra de utilizar, para la realización del hombre, los valores mismos que pretende dominar y monopolizar. En efecto, una humanidad sin Dios no tiene ninguna razón válida para prometerse un futuro sin fin. El gran proyecto del hombre sobre el mundo no es viable sin la presencia y el estímulo permanente de un absoluto vivo, sin la esperanza de una salida transcendente que consagre y recupere definitivamente sus esfuerzos. «El pánico... que pesa sobre el mundo en este momento —observa Teilhard— ¿no es cósmico más que político, o sea, debido al oscurecimiento de un cielo desdivinizado mucho más que a la elevación de ninguna nube atómica?» [25].

A esta experiencia humana actualizada y concientizada que vive el hombre del progreso, de la evolución, hay que añadir la crisis interior permanente que describía Pascal: la contradicción entre el ser que se disuelve y la necesidad de lo absoluto, de lo inalterable, de lo definitivo; el escándalo de la muerte. ¿Para qué construir? «Más o menos conscientemente... llevamos en nosotros el triste sentimiento de la dispersión y de la insignificancia de nuestras existencias. En cada nuevo día que comienza nos asaltan los mismos deberes, cuya monotonía nos asquea, cuya pluralidad nos agota y cuya aparente inutilidad nos descorazona. Diseminación, rutina y, por encima de todo, aburrimiento... ¡Oh, si al menos pudiéramos sentir que estábamos haciendo *algo grande*!» [26]. Nos parece estar oyendo la voz de Pascal.

Para Teilhard, la única fuerza espiritual que puede asumir las aspiraciones del hombre moderno, que puede realizar una «inversión» de su miedo y convertirlo en confianza existencial, que puede reanimar al hombre de hoy y salvar la evolución es el *cristianismo*. Desgraciadamente, hay un abismo que separa al cristianismo de la humanidad contemporánea. El Dios revelado parece como si estuviera eclipsado por el mundo. En vez de buscar la salvación por arriba, el hombre la busca hacia adelante. Su adoración se dirige al Dios del progreso, que considera en los antípodas del Dios de los cristianos.

25. *El fenómeno cristiano* (1950), en *Como yo creo,* Madrid [2]1973, 220.
26. *El atomismo del espíritu* (1941), en *La activación de la energía, o. c.,* 60.

Aunque poseedor de la salvación el cristianismo, o mejor dicho, los cristianos, también tienen responsabilidades en esta actitud agresiva del hombre moderno. Teilhard no ha dejado de denunciar y de analizar estas responsabilidades: falta de apertura a las aspiraciones de la conciencia universal, predominio de las concepciones jurídicas y moralizantes, falta de simpatía real por aquellos que trabajan en la construcción del mundo, concepción estática del universo. Y, consiguientemente, falta de seducción del cristianismo.

La intuición y la vocación de Teilhard se sitúan en este punto concreto. Teilhard está convencido por su parte de que el cristianismo, a pesar de todo, sigue siendo la única salvación del mundo moderno, del progreso, de la evolución; pero con la condición de rejuvenecerse en su contacto con el mundo y en su acción sobre el mundo, con la condición de encontrar, por una reflexión nueva sobre su propio misterio y por una adaptación de su lenguaje, su fuerza de seducción; con la condición, finalmente, de cristificar los valores legítimos de la conciencia moderna.

Así pues, se trata para Teilhard, utilizando el lenguaje y las formas de pensamiento de sus contemporáneos, de demostrar que la existencia del hombre y de un universo en evolución, sin el reconocimiento de un absoluto y de una encarnación temporal de ese Absoluto, tal como la propone el cristianismo, es un *sinsentido*. La humanidad en evolución se encuentra situada entre el suicidio y la adoración. ¿Hay que reconocer un sentido, un futuro, una salida a la evolución? ¿Sí o no? ¿Es la vida un camino o un atolladero? ¿Cómo conservar en el corazón de la humanidad el gusto por la investigación y el progreso? ¿Es posible mirar cara a cara al Dios crucificado, mientras nos sentimos apasionados por las tareas humanas? ¿Se puede al mismo tiempo amar al mundo y amar a Dios? ¿Trabajar por el reino de la tierra sin renunciar al reino de Dios?

Sabio, cristiano y sacerdote, Teilhard descubrió su *vocación*. Apasionado por el mundo y por Dios, se sintió llamado a restablecer un vínculo entre la ciencia de su tiempo y el cristianismo, entre los adoradores de Cristo y los adoradores del mundo, entre la pasión de la tierra por construir y la pasión del cielo que ganar. Esta doble vocación de hijo de la tierra y de hijo del

cielo, percibida como la suya, con el mensaje que implica para los hombres de su siglo, es el alma de toda su obra. Simple como un intuición, pero dinámica como una vocación. En el párrafo siguiente señalaremos cómo esta primera intuición tomó forma y se desarrolló en un proyecto apologético cada vez más consistente.

3. *Proyecto apologético*

Si intentamos examinar más de cerca de obra de Teilhard para definir su naturaleza, hemos de decir que se trata de una *apologética,* es decir, de la reflexión de un hombre de ciencia sobre su fe, con la finalidad de ver si la ciencia y la fe pueden armonizarse y cómo se logra esa armonía. No solamente una gran parte de sus escritos tienen directa o indirectamente este carácter apologético, sino que el mismo Teilhard presenta su obra como una «apologética». En *Bosquejo de una dialéctica del Espíritu* presenta incluso los «tiempos sucesivos» de su «apologética» o, si se prefiere, de su «dialéctica» [27]. Su primer objetivo es derribar la barrera que, desde hace cuatro siglos, no ha dejado de levantarse entre la ciencia y la revelación, entre la iglesia y la ciencia. En un mundo dominado por la ciencia Teilhard se ha dedicado a reconciliar la visión religiosa con la visión científica del universo. En este sentido, escribe monseñor de Solages, «se presenta como el mayor apologista del cristianismo desde Pascal». Cuénot afirma más todavía: «Teilhard figura entre los mayores apologistas de la religión cristiana... Ha elaborado una apología del cristianismo cuya fuerza de demostración es comparable y quizás superior al pensamiento de Pascal, de Newman, de Maurice Blondel» [28].

El cristianismo a comienzos del siglo XX, es decir, en la época del modernismo, se encuentra frente a un mundo que ha nacido fuera de él, un mundo formado e influido por el descubrimiento del espacio inmenso y sobre todo por el descubrimiento de la duración, que arrastra la idea de progreso indefinido. A

27. *Bosquejo de una dialéctica del espíritu* (1946), en *La activación de la energía, o. c.,* 139-148.

28. B. De Solages, *Teilhard de Chardin,* Lyon 1966, 390; C. Cuénot, *Science et foi chez Teilhard de Chardin*: Études Teilhardiennes (1968) 10.

primera vista, esta religión del progreso y de la evolución no se armoniza con el cristianismo. Los adoradores de la tierra están en conflicto con los adoradores del Dios del evangelio. «Por nacimiento, el universalismo y el futurismo del mundo moderno son de tendencia panteísta, inmanente, organicista, evolutiva..., mientras que los del cristianismo se han expresado sobre todo en términos de personalidad, de trascendencia, de relaciones jurídicas y de fixismo... Se está formando actualmente una religión de la tierra contra la religión del cielo» [29]. A los ojos de los no creyentes, el cristianismo parece fijado, cerrado sobre sí mismo. El hombre moderno tiene el sentimiento de que la iglesia da las espaldas al progreso, al esfuerzo del hombre por construir el universo. Teilhard comparte esta convicción: el cristianismo está perdiendo velocidad, va frenando. La iglesia decepciona las apariciones profundas del hombre moderno. Por sus resistencias a seguir a la humanidad por los caminos del progreso, ha dejado que se cree una fisura sorprendente entre ella y la ciencia. Los que no creen tienen la impresión de que, para hacerse cristianos, tienen que «disminuir» [30]. Evidentemente, después del Vaticano II y de la *Gaudium et spes,* gran número de las quejas de Teilhard no tienen ya razón de ser, al menos en el nivel de las declaraciones. Pero Teilhard escribe en la primera mitad de siglo.

Hombre de ciencia y creyente, Teilhard se siente «visceralmente» ciudadano de las dos ciudades enemigas. Pero está convencido de que existe a pesar de todo un punto de unión y de reconciliación entre esos dos mundos en apariencia irreconciliables y que hablan un lenguaje diferente. Está igualmente convencido de que su vocación propia es la de decirles a los hombres de su tiempo la palabra que están aguardando, la de decirles sobre todo a los teólogos cómo deberían expresarse para que los hombres de ciencia los tomaran en serio. Pero para realizar esta

29. *Algunas reflexiones sobde la conversión del mundo* (1936), en *Ciencia y Cristo,* Madrid 1968, 145. Esta misma idea en *La mística de la ciencia* (1939): «Accidentalmente, por la interpretación materialista que daba del movimiento evolutivo descubierto de nuevo en el universo, la religión de la ciencia se afirmaba como adversaria del Dios del evangelio. Naturalmente, los fieles del evangelio debían responder a esta provocación condenándola. Así ha nacido y así se ha prolongado a lo largo del siglo XIX la desgraciada guerra, de sobra conocida, entre ciencia y religión» (en *La energía humana,* Madrid ²1967, 192).

30. *Algunas reflexiones...* (1936), *o. c.,* 143-152; C. Cuénot, *o. c.,* 35.

reconciliación es menester que cada uno de los extremos dé un paso para acercarse. Teilhard, en efecto, se encuentra ante unos positivistas sin religión y ante unos cristianos sin gusto de vivir. Hay cierta visión del mundo tan cerrada a algunos creyentes como puede serlo el mundo de la fe para los no creyentes. Hay cristianos que no comprenden el sentido del obrar humano, del esfuerzo humano, del progreso humano y, en consecuencia, se niegan a comprometerse con él. Por eso, la apologética de Teilhard se dirige tanto *ad intra* como *ad extra*. En una carta del 22 de agosto de 1925 a Auguste Valensin escribe: «Recojo poco a poco los elementos de una divinización de la tierra que seguirá (*ad usum christianorum*) a la hominización... escrita *ad usum gentilium*. El conjunto cosntituirá, en suma, mi apologética, una apologética de base evolucionista, pero que me parece de alma verdadera y adecuadamente cristiana» [31]. Así pues, la empresa de Teilhard va dirigida tanto a los cristianos como a los no cristianos. Se les exige el mismo esfuerzo de comprensión a los creyentes como a los hombres de ciencia.

Para los hombres de ciencia la evolución es un hecho y una certeza. Por consiguiente, en este mundo hay que proponer un desciframiento aceptable del texto de la naturaleza. La aproximación de Teilhard será decididamente una visión científica del mundo concebido como evolutivo. Como punto de partida asienta unos principios generalmente reconocidos por los sabios: el origen del universo a partir de un átomo primitivo que explota y se difunde (teoría del abate Lemaître), granulación de la materia, teoría atómica, estructuración progresiva de los seres en niveles físicos discontinuos, cerebralización de los vertebrados como preparación de la hominización, socialización humana, etc. Su explicación del universo y del fenómeno humano tiene que convencer a los espíritus, por su coherencia y porque da cuenta de los hechos. Teilhard quiere llevar a los hombres de ciencia a reconocer que la unidad convergente de la evolución no tiene sentido más que si se admite no sólo el «hacia adelante» del progreso, sino también el «hacia arriba» que lo dirige eficazmente desde el comienzo. Teilhard introduce entonces la idea de transcendencia, así como la idea de *finalidad,* que le reprocharán los científi-

31. *Cartas íntimas, o. c.,* 150 (Carta del 22 agosto 1925 a A. Valensin).

ficos. Más aún, piensa Teilhard, sin la fe en un sentido y en una salida para la vida el hombre no puede continuar viviendo y actuando. Teilhard prepara de este modo el camino para la aceptación de Cristo, el único capaz de dar un sentido total al universo en vías de evolución. Teilhard intenta llegar a «cristificar» la evolución. Su proyecto, en definitiva, consiste en demostrar al hombre de ciencia que la evolución del universo encuentra en Dios y, finalmente, en el cristianismo una *coherencia* que constituye un criterio de vida. Sin embargo, Teilhard no desea una conclusión «copiada» de fuera; concibe la revelación y la fe como una respuesta inesperada y que colma una llamada misteriosa nacida de la profundidad del cosmos y del hombre; en esto es en lo que se parece a Pascal y a Blondel.

El esfuerzo de acercamiento y de comprensión que se exige a los cristianos no es ciertamente pequeño. Para reconquistar las posiciones perdidas frente a la mentalidad moderna, se necesita una *conversión* total. No sin razón el cristianismo se ha visto acusado de esa humanidad, de antihumanismo. Muchos cristianos han dado la impresión de que, para ser cristianos, había que oponerse al progreso. La iglesia, «aunque acepte verbalmente ciertos resultados y ciertas perspectivas del progreso, parece no creer en ellos. Los bendice a veces. Pero su corazón no está allí» [32]. Para reconciliar a la ciencia y al cristianismo, hay que «repensar» el sentido cristiano del trabajo, del progreso, de la investigación, del esfuerzo humano [33]. Porque el Dios salvador es también el Dios creador. Cristo condenó al mundo suficiente, cobarde, disipado, pero no al mundo del trabajo y del esfuerzo desinteresado. Este mundo prolonga el impulso del Creador. El cristiano tiene que comprender que trabajar por el progreso del universo, bajo todas sus formas, no es simplemente la ocasión de adquirir méritos, sino ante todo una colaboración en la creación del mundo y en la edificación del Cristo total. Mientras los cristianos no experimenten las aspiraciones y las preocupaciones del mundo moderno, será imposible realizar el encuentro del cielo y de la tierra. El cristianismo tiene que aceptar «sin reticencias las nuevas dimensiones (espaciales, temporales, psicológicas) del mundo

32. *Algunas reflexiones...*, *o. c.*, 152.
33. *Ibid.*, 151.

que nos rodea» [34]. La iglesia tiene que aceptar con magnanimidad el mundo del progreso y creer en él de verdad. «Inmergirse para emerger y para levantar. Participar para sublimar. Tal es la ley misma de la encarnación... Creo que el mundo moderno solamente se convertirá a las esperanzas celestiales del cristianismo si éste previamente se convierte (para divinizarlas) a las esperanzas de la tierra» [35].

Durante toda su vida Teilhard, sabio y creyente, se esforzó en reconciliar a nuestro mundo con Dios y con Cristo, invitando al hombre contemporáneo, hijo de la civilización científica y técnica, a alcanzar a Cristo en el universo. Para él, el sentido cósmico y el sentido crístico, lejos de oponerse y de excluirse mutuamente, están destinados a abrazarse y a exaltarse entre sí. Teilhard intenta alcanzar al hombre del siglo XX en su camino, en su fe en el progreso, para llevarlo a creer primero en el Espíritu, luego en Dios y finalmente en Cristo. Sueña con reconciliar el amor que el hombre tiene al progreso con el trabajo por el progreso del reino de Dios. En una carta del 26 de mayo de 1923 decía ya: «Yo creo en un Absoluto, el cual, *hic et nunc,* no se manifiesta a nosotros más que a través de Cristo... Esa es toda mi *apologética.* Y no concibo otra» [36]. Al hombre del siglo XX, apasionado por el progreso de un universo del que ha descubierto la duración y el espacio infinitos, le presenta la figura del Cristo cósmico, abismo de grandeza en todas las direcciones, que abraza al universo, al hombre y su progreso. En 1943 escribe: «Por super-Cristo no quiero decir en modo alguno *otro* Cristo, un segundo Cristo distinto del primero y mayor que él; sino que me refiero al *mismo* Cristo, al Cristo de siempre, que se manifiesta a nosotros en una figura y en unas dimensiones agrandadas» [37].

34. *Ibid.,* 151.
35. *Ibid.,* 152.
36. *Lettres à Léontine Zanta,* Paris 1965, 53 (Carta del 26 mayo 1923).
37. *Super-humanidad, Super-Cristo, Super-caridad* (1943), en *Ciencia y Cristo, o. c.,* 190.

4. *En busca de una coherencia dinámica*

De este modo Teilhard, creyente y hombre de ciencia, se esfuerza en lograr el encuentro y la síntesis de Dios y del mundo. Por temperamento y por sus estudios profesionales se siente especialmente situado para realizar esta síntesis. En vez de una antinomia, quiere manifestar una *armonía* entre la fe cristiana y el universo de la ciencia moderna. Ese lugar de encuentro lo ve él en el fenómeno físico de la evolución, caracterizado por una marcha hacia adelante de lo complejo hasta la unidad, y en el fenómeno cristiano, que sale al encuentro de la evolución para asumirla, prolongarla y llevarla a su perfección por el camino de la amortización. La evolución converge hacia omega y, finalmente, hacia Cristo, que polariza, dirige y acaba la evolución.

Teilhard desea sacar de esta concordancia y de esta complementariedad de las dos visiones un «motivo de credibilidad». Si queremos definir su apologética o su dialéctica en lo que tiene de más fundamental, podemos decir que puede calificarse como la búsqueda de una «convergencia» y de una «armonía», de una «coherencia dinámica» entre la representación que la ciencia nos hace del universo por un lado, y lo que nos dice por otro lado la revelación de los designios de Dios sobre el universo recapitulado en Jesucristo.

En varias ocasiones y en textos importantes vuelve Teilhard sobre esta idea de «coherencia» y de «armonía» entre la evolución del universo que sube hacia el Espíritu y, por otra parte, el Cristo universal que la asume y la culmina. «La armonía de conjunto (del universo) —nos dice— es a veces más fuerte para convencernos que el rigor local de un silogismo» [38]. La verdad —dice en otra ocasión— no es más que la coherencia total del universo en relación con cada punto del mismo. «Coherencia y fecundidad: los dos toques inimitables y los dos encantos irresistibles de la verdad» [39]. La coherencia tiene tanta mayor fuerza cuanto más fecunda se manifiesta, es decir, cuanto más apta resul-

38. *El cristianismo en el mundo* (1933), en *Ciencia y Cristo, o. c.*, 133.
39. *Las unidades humanas naturales* (1939), en *La visión del pasado*, Madrid 1967, 254.

ta para sugerir el descubrimiento de una coherencia más vasta todavía.

En esta perspectiva es donde Teilhard establece una crítica comparada de las religiones. «A nuestros ojos el criterio que decide finalmente de la verdad de una religión no puede ser otro que la capacidad manifestada por esta religión para dar un sentido total al universo en trance de descubrimiento a nuestro alrededor. La verdadera religión... tiene que reconocerse, no por el brillo de ningún acontecimiento insólito particular, sino por el signo de que, bajo su influencia y su luz, el mundo reviste en su conjunto un máximum de coherencia ante nuestra inteligencia y un máximum de interés ante nuestro gusto por la acción» [40].

Ya en 1921 Teilhard observaba: «Lo legítimo y fortificante... es comprobar hasta qué punto las concepciones cristianas vienen a responder armoniosamente a lo que buscamos. Hemos visto ya que la ciencia... nos ha enseñado que debía haber, en la dirección en donde las cosas se complican en la unidad, un centro supremo de convergencia y de consistencia, en donde todo se enlaza y por medio del cual todo se liga. Gocemos (el término no es demasiado fuerte) observando cómo Jesucristo, por su moral más fundamental y sus atributos más seguros, viene a llenar admirablemente este lugar marcado por la espera de toda la naturaleza... Cristo no es un accesorio añadido al mundo, un ornamento, un rey como el que nosotros hacemos, un propietario... Es el alfa y la omega, el principio y el fin, la piedra del fundamento y la clave de bóveda, la plenitud y lo planificante. Es él quien consuma y quien da a todo su consistencia. Hacia él y por él, vida y luz interiores del mundo, en la queja y el esfuerzo, se hace la *universal convergencia* de todo el espíritu creado. Es el centro único, precioso y consistente, que chisporrotea en la cima del mundo» [41].

En 1924, en *Mi universo,* Teilhard explica cómo después de veinticinco años de reflexiones y de experiencias de toda clase, y también porque en su cualidad de sacerdote y de científico se había visto «colocado en un cruce privilegiado del mundo», encontró el equilibrio de su vida interior en «una concepción fisicista y unitaria del mundo y de Cristo». Y subraya: «Lo que

40. *Introducción a la vida cristiana* (1944), en *Como yo creo, o. c.,* 170.
41. *Ciencia y Cristo* (1921), *o. c.,* 56-57.

da al punto de vista que voy a procurar definir su poder de seducción y su valor de paz es la manera flexible y fácil en que, a partir de él, se encadenan, se ordenan, se esclarecen los innumerables elementos del mundo físico, moral, social y religioso... en su fondo más íntimo. Toda mi *apologética* consistirá en mostrar esta coherencia sólida, natural, total» [42]. Solamente la verdad es capaz de llevar a cabo sin esfuerzos la síntesis de lo real.

En 1934, en *Como yo creo,* ensayo sobre su forma de ver y de comprender la totalidad de lo real, Teilhard repite que por su educación y su formación intelectual pertenece a los «hijos del cielo» y a los «hijos de la tierra». Su visión del mundo hunde sus raíces en dos terrenos que habitualmente se consideran como antagónicos. El ha dejado que esos dos mundos y sus influencias actúen y reaccionen con plena libertad en el fondo de sí mismo. «Y al término de esta operación —nos dice—, después de treinta años consagrados a la consecución de la unidad interior, tengo la impresión de que se ha logrado una síntesis de la manera más natural entre las dos corrientes que me solicitan» [43]. Y añade en una *nota* con la que se cierra el ensayo: «Cuando más pienso en ello, menos encuentro otro criterio de verdad que no sea el de establecer un máximum creciente de *coherencia universal.* Semejante hecho tiene algo de *objetivo,* que sobrepasa los efectos del *temperamento*» [44].

En 1936, en *Esbozo de un universo personal,* reflexionando en la armonía que percibe entre la representación del mundo que propone la ciencia y por otra parte lo que dice el cristianismo sobre los proyectos de Dios en Jesucristo, observa: «Es por el signo de esta coincidencia por el que, con la porción más crítica y más positiva de mi ser, comienzo a pensar que el fenómeno cristiano podría ser lo que pretende representar..., una *revelación*» [45]. En fin, en 1940, en *El fenómeno humano* subraya, a propósito de la «coherencia» como índice de verdad en materia de evolución: «Tanta *coherencia* y, añadamos, tanta facilidad,

42. *Mi universo* (1924), en *Ciencia y Cristo, o. c.,* 60-61.
43. *Como yo creo* (1934), *o. c.,* 106.
44. *Ibid.,* 141.
45. *Esbozo de un universo personal* (1936), en *La energía humana,* Madrid ²1967, 100.

tanta fidelidad inagotable y potencia evocadora en la *coherencia,* no podría ser un efecto del azar» [46].

El objeto de la búsqueda paciente y obstinada de Teilhard, por consiguiente, es manifestar ese máximum de armonía y de coherencia que él percibe entre los datos de la ciencia y los datos del cristianismo; y esto frente a las enseñanzas que ha recibido. Esta manera de proceder es evidente que no basta para constituir una apologética integral y sistemática, pero responde a la necesidad creciente de la época. Esta apologética no es la del concordismo, ni la del compromiso, sino la de la *síntesis*: se dedica a mostrar la armonía posible y necesaria que existe entre una visión científica del universo y la visión cristiana de la fe. Hablando con todo rigor, se trata más bien de una «muestra» que de una «demostración». Sin embargo, la manifestación de esta coherencia dinámica entre las dos visiones debería ejercer sobre unos espíritus en busca de verdad mayor seducción que una justificación puramente racional y especulativa [47]. Añadamos que la manifestación de esta armonía entre la fe y la ciencia no ejercerá todo su poder de seducción —y Teilhard está convencido de ello— más que si se prolonga en una *praxis.* Lo que se necesita son hombres más que libros. La vida misma tiene que hacerse «contagiosa» de la fe en Dios y en el hombre:

> En un primer tiempo, es evidente, el trabajo de la apologética moderna... tiene que ser un esfuerzo de reflexión intelectual, que establezca que las dos fes en presencia (fe en Dios y fe en el hombre), lejos de oponerse entre sí, representan por el contrario los dos componentes esenciales de una mística humano-cristiana completa. No puede haber una fe cristiana realmente viva si no alcanza y levanta en su movimiento ascensional la totalidad del dinamismo espiritual humano... Ni tampoco fe en el hombre psicológicamente posible si el porvenir evolutivo del mundo no se reúne, en lo trascendente, con algún foco de personalización irreversible. En suma, es imposible ir hacia arriba sin moverse hacia adelante, ni progresar hacia adelante sin derivar hacia arriba...
>
> Observémoslo bien, sin embargo. Por brillante que sea esta demostración dialéctica de la conciliabilidad de las «dos fes», estará destinada a seguir siendo estéril mientras no sea presentada al mundo como concretamente vivida. Que teóricamente, *in abstracto,* coincidan el hacia arriba y el hacia

46. *El fenómeno humano* (1940), Madrid [6]1974, 178.

47. En ese caso, quizás sea preferible hablar de *apología* del cristianismo más que de *apologética,* término que evoca el estudio sistemático de los fundamentos racionales de la decisión de fe, por medio de una argumentación rigurosa, metódicamente articulada.

adelante del universo está bien, y es incluso mucho. Pero para que la solución propuesta sea verdaderamente convincente y *contagiosa,* tiene que manifestarse, hacer sus pruebas, en acto y en realidad, es decir, *in vivo.* Dicho de otro modo, para que se construya entre fe en Dios y fe en el hombre la resultante bajo cuyo impulso —estoy convencido de ello— se prepara a saltar de nuevo hacia adelante el cristianismo..., lo que necesitamos no son tratados y libros, sino ejemplares humanos; hombres quiero decir que, animados apasionadamente y *simultáneamente* por las dos especies de fe, operen en ellos mismos, *con un mismo corazón,* la unión de las dos potencias místicas, a fin de presentar a su alrededor la síntesis *realizada*; hombres tanto más convencidos del valor sagrado del esfuerzo humano por cuanto se interesan fundamentalmente por Dios [48].

Teilhard dio este testimonio de la *praxis,* proporcionando así con su vida un nuevo argumento a su apologética.

En 1950, en *El corazón de la materia,* escribe a propósito de la aventura de su existencia: «Una grande y espléndida aventura —en el curso de la cual sigo a menudo sintiendo miedo—, pero en la que no tenía más remedio que arriesgarme» [49]. «Con una necesidad estructural tenía que librarse en lo más profundo de mi alma —y más en general, estoy covencido de ello, en el fondo de cualquier alma moderna— una batalla entre el Dios del hacia arriba y el Dios del hacia adelante, por lograr coexistencia definitiva y el acercamiento invencible dentro de mi corazón del sentido cósmico y del sentido crístico» [50]. Y también: «Sentido cósmico y sentido crístico: dentro de mí dos ejes aparentemente independientes el uno del otro en su nacimiento y de los que solo después de mucho tiempo y de muchos esfuerzos acabé comprendiendo su vinculación, su convergencia y, finalmnete, su identidad de fondo» [51].

Finalmente, en una carta personal al superior general de la Compañía de Jesús, en 1951, confía: «Desde mi infancia, mi vida espiritual no ha cesado de estar completamente dominada por una especie de sentimiento profundo de la realidad orgánica del mundo; sentimiento originalmente bastante vago en mi espíritu y en mi corazón, pero sentimiento que gradualmente, con los años, se ha ido convirtiendo en el sentido concreto y pene-

48. *Sobre el valor religioso de la investigación* (1947), en *Ciencia y Cristo, o. c.,* 233.
49. *Le coeur de la matière* (1950), en *Oeuvres* 13, 58.
50. *Ibid.,* 57.
51. *Ibid.,* 51.

trante de una *convergencia general* del universo sobre sí; coincidiendo esta convergencia y culminando en su cima con Aquel *in quo omnia constant,* que la compañía me ha enseñado a amar. En la conciencia de este movimiento y de esta síntesis de todo *in Christo Jesu* he encontrado una fuente inagotable y extraordinaria de claridad y de fuerza interiores y una atmósfera fuera de la cual me ha resultado físicamente imposible respirar, adorar, creer» [52].

Cristo es el que da un sentido, una dirección a la evolución ascendente. Cuando Teilhard comprendió que lo cósmico y lo crístico *convergían* en Cristo, es cuando se simplificó su vida personal. Pero toda su actividad de pensador y de escritor estuvo dominada por el cuidado de manifestar esa unidad viva entre el hacia arriba de su fe en Dios y el hacia adelante de su fe en el mundo y en el hombre. Impresionante apología que se dirige al hombre de ciencia contemporáneo y que se mueve en su propio terreno.

No se trata, para Teilhard, de deducir a Cristo a partir de la naturaleza, sino de *confrontar* dos series de datos distintos: por un lado, un movimiento de pensamiento que, apoyándose en los datos de la ciencia e interpretándolos, conduce hasta la hipótesis omega; por otro lado, el análisis del mensaje cristiano y el reconocimiento en él de una respuesta divina, preexistente, inesperada, sobreabundante, a las aspiraciones misteriosas del universo y del hombre en evolución. En el primer caso, se trata de una exploración científica y racional que desemboca en la hipótesis de un omega. El eje de la evolución está pidiendo, para realizarse plenamente y acabar su sentido, un centro unificador de las personas, pero este centro no es más que una hipótesis y una espera. En el segundo caso, se trata del don histórico y gratuito que nos trae la presencia del Verbo encarnado.

Esta armonía y esta complementariedad entre los datos convergentes de dos fuentes tan distintas, resulta realmente impresionante. ¿Acaso una coherencia tan admirable será una mera coincidencia? La clave de bóveda de la apologética de Teilhard es la «muestra» de esa armonía, de la coherencia asombrosa y

52. P. Leroy, *Lettres familières de Teilhard de Chardin, o. c.,* 114 (Carta del 12 de octubre de 1951 al J. Janssens).

universal entre dos movimientos convergentes que salen al encuentro uno del otro [53]. Por una parte, el universo sube hacia el hombre y hacia omega, centro personal de reunificación; por otra parte Cristo, príncipe, centro y término dinámico de toda la creación (física y humana) asume y polariza toda la evolución, le da un sentido y la acaba. La cosmogénesis y la antropogénesis se dirigen a la cristogénesis. Las dos visiones se juntan y se aclaran mutuamente.

5. *Las etapas de la dialéctica de Teilhard*

La manifestación de la coherencia que percibe Teilhard entre la visión científica y la visión cristiana del mundo sigue un proceso y supone cierto número de etapas que nos indica en varias ocasiones el mismo Teilhard. En *Algunas reflexiones sobre la conversión del mundo* (1936) [54] indica los «pasos necesarios» de una reflexión que intenta remover el mundo moderno en sus profundidades para conducirlo al cristianismo. En *Bosquejo de una dialéctica del Espíritu* (1946) concreta los momentos de esta reflexión: «A fin de evitar todo equívoco en lo sucesivo, me parece útil presentar aquí, claramente desarticulados, los tiempos sucesivos de mi *apologética* o, si se prefiere, de mi *dialéctica*» [55]. Estas etapas, en los diferentes escritos de Teilhard, encierran algunas variantes, pero siguen siendo las mismas en lo esencial. En la última obra citada Teilhard indica cuatro etapas; resumiremos este texto capital:

1) *El primer tiempo* constituye una fenomenología y una interpretación de la evolución hasta la afirmación de un Dios transcendente. En el universo se percibe «una corriente ascendente de complejificación acompañada de consciencia» [56]; este movimiento culmina en el hombre. La noosfera, o capa pensante del universo, toma a su vez una forma claramente convergente que indica un punto de maduración o de reflexión colectiva: el «cerebro» de

53. C. D'Armagnac, *La pensée du père Teilhard de Chardin comme apologétique moderne*: Nouvelle Revue Theólogique 84 (1962) 598-621. El autor recogió y retocó este artículo en Etudes Teilhardiennes (1968) 61-89.

54. *Algunas reflexiones..., o. c.,* 147-148.

55. *Bosquejo de una dialéctica del espíritu, o. c.,* 139 (texto completo: *ibid.,* 139-148).

56. *Ibid.,* 140.

los cerebros asociados. La humanidad se ve arrastrada hacia una posición terminal en donde no puede ir más allá en complejidad de conciencia, ni por otra parte retroceder o simplemente permanecer quieta. La curva del fenómeno humano exige, hacia adelante y más allá, la existencia de un polo «extracósmico» en el que se encuentre «íntegramente recogido y definitivamente consolidado todo lo incomunicable reflexivo formado en el universo... durante toda la evolución» [57]. Vista de nuestro lado, la cima del cono evolutivo (el punto omega) se perfila en el horizonte como un foco de convergencia simplemente inmanente, a saber la humanidad totalmente reflejada sobre sí. «Pero, examinándolo más detenidamente, se ve que ese foco, para subsistir, supone tras de él, más profundamente que él, un núcleo transcendente, divino» [58].

2) *Segundo tiempo*: la creación evolutiva y la espera de una revelación. Dios, rostro transcendente de omega, no solamente es un *hipercentro* (un más allá de la evolución que la desborda), sino que también es necesariamente un *autocentro.* Subsiste en sí, independiente del tiempo y del espacio. Es un *ultrafoco* de convergencia, no sólo virtual, sino actual. En efecto, si lo múltiple se unifica, es porque está ya atraído desde el principio, según la naturaleza de los elementos. Pues bien, en el caso del hombre, Dios atrae a unos *atraíbles personales.* Dios es motor *adelante,* pero «se dirige en nosotros, los hombres, a lo más humano que tenemos en nosotros, es decir, a nuestra inteligencia, a nuestro corazón y a nuestra libertad» [59]. Entonces se plantea la cuestión: ¿no habrá en el seno de la evolución «palabras» que se dirijan al hombre, «signos» que atraigan su atención, en resumen, una «revelación»?

3) *Tercer tiempo*: el fenómeno cristiano y la fe en la encarnación. Es entonces, en pleno fenómeno humano, cuando se presenta y se impone a la atención el fenómeno cristiano. En efecto, históricamente, a partir de Jesús, ha aparecido un *phylum* de pensamiento religioso, que no ha dejado de influir cada vez con mayor profundidad en el desarrollo de la noosfera. En ninguna

57. *Ibid.*, 142.
58. *Ibid.*
59. *Ibid.*, 143.

parte, fuera del fenómeno cristiano, ha alcanzado tanta claridad, tanta vitalidad, tanta riqueza y tanta coherencia la idea de Dios. Todo ello sostenido y alimentado por la convicción de responder a una revelación venida de arriba. En el origen de este movimiento religioso ¿no convendría reconocer a la «palabra» personal que era precisamente la que se esperaba? Si nos negamos a reconocer el hecho cristiano, la bóveda del universo se cerrará herméticamente sobre nuestras cabezas. La evolución no llevaría a ninguna parte. Por el contrario, si lo acogemos, la revelación nos enseña que si el universo se eleva progresivamente hacia la unidad, es porque el amor de Dios habita en él desde el principio, lo cual se traduce históricamente por la encarnación de Dios en un hombre que fue *Jesús*. Lo trascendente se sumerge en nuestro mundo. Pero para dar este paso, es decir, para admitir la realidad de una respuesta venida de arriba, hay que poner un acto, no ya de conocimiento, sino de «reconocimiento», de fe teologal, bajo la influencia de la gracia» [60].

4) *Cuarto tiempo*: la iglesia viva y el Cristo omega. Una vez reconocido el hecho de la revelación, podemos penetrar más hondo en el fenómeno cristiano. La iglesia viva es el germen de «supervitalización» sembrado en el seno de la noosfera por la aparición de Cristo Jesús, empapando y elevando gradualmente hacia la unidad a toda la masa humana [61].

Al final, el punto omega aparece como el *foco* a la vez uno y complejo en donde, cimentados en Cristo, se descubren *tres centros* cada vez más profundos: a) *exteriormente*, la cima inmanente y natural del cono humano-cósmico; b) *en el medio,* la cima inmanente y sobrenatural del cono crístico, humano-divino; c) *en el corazón,* el cento tanscendente, trinitario y divino. El pleroma completo se constituye y se acaba bajo la acción mediadora del Cristo-omega. El universo entero evoluciona hacia Cristo, centro humano-divino, que da consistencia, sentido y coherencia a todo el movimiento ascendente de la evolución.

60. *Ibid.*, 144-145.
61. *Ibid.*, 145-146.

6. *Angulo de aproximación: todo el universo y todo el hombre a partir de una fenomenología*

La interpretación teilhardiana del universo se apoya en dos premisas: una aproximación fenomenológica del fenómeno humano, considerado en su globalidad, y una visión evolutiva del universo.

Primera premisa: una visión *totalizante* del universo. Adoptando este ángulo de mira, Teilhard es perfectamente consciente de que se expone a tener en su contra a los puros sabios, así como a los filósofos y a los teólogos. Pero piensa que en las cercanías del todo, la física, la metafísica y la religión convergen de forma extraña. Examinemos más de cerca los elementos de esta consideración.

1) Hombre de ciencia, Teilhard parte de la observación científica y del análisis, pero considera que el análisis no es la operación más importante para hacernos penetrar en la inteligencia del universo. En efecto, el análisis nos pone en presencia de un montón de piezas desmontadas; disuelve y desmenuza la realidad en fragmentos cada vez más pequeños. Y, finalmente, pierde vista la realidad analizada, que es algo muy distinto de una agrupación de partículas. La ciencia no ve más que la corteza de las cosas. A fuerza de atomizar, prescinde de todo lo que es unificación superior en un cierto nivel.

La ciencia moderna, obsesionada por el análisis, ha proyectado el centro del mundo hacia abajo, es decir, hacia «lo ínfimo». Tiene que «convertirse» y prestar más atención a la «totalidad de lo real». Una interpretación del universo tiene que llegar al *interior,* tanto como al *exterior* de las cosas, al espíritu tanto como a la materia. No basta con descomponer un fenómeno para comprenderlo. En este sentido, la evolución nos recuerda oportunamente que el movimiento principal de lo real es la *síntesis,* que se manifiesta bajo formas cada vez más complejas y organizadas.

Hay que tomar como objeto de la ciencia la «totalidad» del fenómeno. Pues bien, el centro de coherencia de lo real no tiene que buscarse por debajo, en el elemento, sino *por arriba,* en *el hombre,* centro de perspectiva y de construcción del universo.

El mundo no va *hacia abajo,* sino *hacia adelante* y *hacia arriba.* La ciencia tropieza porque no ha intentado nunca integrar el pensamiento en sus series. En consecuencia, Teilhard invierte los datos del problema; en vez de sostenerse por debajo, sobre el elemento, ¿no estará el mundo sostenido más bien *por arriba,* por algo que está *adelante*? En otras palabras, ¿no estamos en presencia de un mundo orientado, finalizado?

En conformidad con esta convicción, Teilhard se dedica a actuar sobre la totalidad de lo real. No admite compartimentos estancos entre las ciencias y la filosofía, entre las ciencias de la naturaleza y la metafísica. Evidentemente, esta ambición le lleva a una extensión (de la que se le ha acusado a veces, a pesar de las precisiones que él mismo dio) de algunos conceptos, como el de «consciencia» y el de energía.

Así, por ejemplo, aplica la noción de «consciencia» incluso a las síntesis elementales que el sentido común considera como desprovistas de todo fulgor psíquico. Teilhard insiste en el hecho de que toda materia, viva o no viva, posee un *interior* tanto como un *exterior,* un aspecto psíquico tanto como físico. Este aspecto psíquico, efecto de la complejidad interna, es lo que él llama *consciencia.* Esta palabra no es sinónimo de pensamiento, sino que designa toda clase de interioridad, desde las formas más elementales de actividad interna hasta el fenómeno humano de la conciencia refleja [62]. Este postulado de una *interioridad* de las cosas es esencial para comprender el estudio que Teilhard hace de la evolución. La materia y la consciencia no se oponen, sino que forman parte integrante de un mismo y único esquema del universo. «La materia puramente inerte —dice Teilhard—, la materia totalmente bruta, no existe. Todo elemento del universo contiene, en un grado más o menos infinitesimal, algún germen de *interioridad* y de espontaneidad, es decir, de consciencia... En los corpúsculos muy simples... esta propiedad nos resulta imperceptible, como si no existiera. En cambio, su importancia aumenta con la complejidad, o lo que es lo mismo, con el grado

62. *El fenómeno humano* (1940), *o. c.,* 69. Cuando se trata del psiquismo humano, Teilhard hablará de *consciencia reflexiva,* de *reflexión.*

de "centración" de los corpúsculos sobre sí mismos» [63]. Por consiguiente, cuanto mayor es la organización, más importante es la centración y más desarrollada está la misma consciencia. La consciencia guarda proporción con la complejidad: es la ley de la complejidad-consciencia [64]. Estas nociones, omnipresentes en la obra de Teilhard, no deben aceptarse con rigidez, sino mantener el sentido fluido que él mismo les dio.

2) Una aproximación totalizante a lo real supone que se le dé al hombre en el universo un lugar preeminente. Teilhard está convencido de que no se puede penetrar profundamente en el sentido del universo si se le separa del «fenómeno humano», ya que el sentido de todas las cosas reside en el hombre. Señalemos sin embargo que Teilhard, cuando estudia al hombre, no lo considera ante todo en su vida psicológica, como Pascal, o en su naturualeza de animal racional, como el filósofo, sino desde fuera, a la manera del sabio. No estudia al individuo, ni la naturaleza humana abstracta, sino la masa humana, la colectividad humana, la caravana humana, el fenómeno humano, tal como podría observarse con un telescopio gigante, a través de los siglos. Teilhard estudia al hombre desde un punto de vista objetivo y global, como fenómeno inserto en el espacio y en la duración de los siglos, y en el interior del fenómeno más vasto todavía del desarrollo del universo. En resumen, estudia al hombre y el universo como un bloque. Hasta ahora se ha construido una ciencia del universo sin el hombre, y una ciencia del hombre al margen del universo; ahora hay que construir una ciencia del universo que abarque a la vez al hombre y al universo.

Y esto nos lleva a precisar qué es lo que hay que entender por la «fenomenología» de Teilhard, tal como se despliega en

63. *El lugar del hombre en el universo* (1942), en *La visión del pasado, o. c.*, 277-278. No hay realidad que no tenga una interioridad y una exterioridad. El universo, la realidad, tiene dos caras. Cada uno de los seres posee un foco de organización material (exterioridad) y un foco de centración interior, psíquica (la consciencia) (cf. *El fenómeno humano* [1940], *o. c.*, 69-70).

64. «Por *complejidad* de una cosa entendemos... la cualidad que esta cosa posee de hallarse formada: 1.° Por un número mayor de elementos; 2.° Más estrechamente organizados entre sí... Por tanto, no simple multiplicidad, sino multiplicidad organizada. No simplemente complicación, sino complicación *centrada*» (*Vida y planetas* [1945], en *El porvenir del hombre, o. c.*, 130-131).

El fenómeno humano (1940) y en *El grupo zoológico humano* (1949)[65].

Su fenomenología no debe confundirse con la de Husserl, Merleau-Ponty o Sartre, que intenta ser un análisis riguroso del acto consciente. No se trata de una fenomenología de la conciencia, sino de la naturaleza. Teilhard ha conservado para la palabra «fenómeno» su sentido elemental, prefilosófico: a saber, todo lo que se presenta como un dato objetivo al conocimiento y a la experimentación. Su fenomenología se dirige hacia las realidades del mundo exterior y está emparentada con las ciencias naturales. Para los fenomenólogos, el hombre es centro de referencia, puesto que la conciencia humana es la que da a las cosas sentido y valor; para Teilhard, el hombre es centro del universo, porque constituye objetivamente la coronación y el fin de la evolución. Su fenomenología es una primera reflexión científica que tiene por objeto lo «observable»: nada más que el fenómeno, pero añadiendo inmediatamente *todo* el fenómeno. Esta precisión es decisiva.

En efecto, Teilhard no quiere simplemente describir y analizar lo observable. Se mantiene en el terreno de la ciencia sin duda alguna (y no en el de la filosofía propiamente dicha), pero busca un *vínculo* entre las cosas, tal como puede aparecer al nivel de las ciencias. En ese nivel es donde intenta descubrir un orden coherente entre antecedentes y consecuentes. El principio de este orden estructurante será un principio de valor científico, a saber, el *principio de la evolución,* que concede a cada realidad terrena el lugar que le corresponde en el proceso del devenir: la evolución, con su ley fundamental de complejificación interiorizante y creciente, que engloba la totalidad de los fenómenos.

Esta ley o principio de la evolución se desarrolla siguiendo un ritmo de *divergencia,* es decir, de diversificación en abanico; de *convergencia,* es decir, de agrupación, de unificación, de unión; de *emergencia,* es decir, de convergencia que desemboca en una síntesis superior, que a pesar de seguir en continuidad con lo que

65. P. Smulders, *La visión de Teilhard de Chardin,* Bilbao 1967, 28.

precede, aporta algo totalmente nuevo [66]. Esta dialéctica en tres tiempos permite incluir a la misma socialización humana, según un ritmo de expansión (divergencia), de comprensión (convergencia) y de superación (emergencia), a saber, la aparición de un omega ultra-humano.

Aunque esta fenomenología tiene como objeto los fenómenos tal como se presentan a la ciencia, no se identifica simplemente con ella. Tampoco es una metafísica. Su ideal es ser una reflexión científica, que englobe, sin embargo, la totalidad de los fenómenos, para descubrir su estructura y su unidad. Es una especie de hiperfísica o de ultrafísica [67], que corona los dos abismos de Pascal por un tercer abismo: un abismo de complejidad. Esta nueva ciencia integra los datos de las ciencias particulares, supera sus límites y abarca la totalidad de la realidad terrena: desde la materia hasta el hombre. Ambiciona reunir todos los datos de la experiencia humana en una visión única, que va de la física y la química a la historia y a la religión. En una palabra, abarca al fenómeno humano en su globalidad y totalidad. «Tal como sucede con los meridianos a medida que se acercan al polo, la ciencia, la filosofía y la religión convergen necesariamente al aproximarse al todo... Es imposible intentar una interpretación científica general del universo sin que deje traslucir la intención de explicarlo hasta el último extremo» [68].

El principio de esta unidad, como hemos dicho, es el de la evolución que va desde las raíces materiales más ínfimas de la vida hasta su desarrollo espiritual más elevado. La ambición de Teilhard es la de construir una serie ligada de fenómenos que se extienda, bajo la acción de un proceso evolutivo fundamentalmente único, desde el polo material hasta el polo espiritual de la experiencia. Si el fenómeno humano se ve completado por el fenómeno cristiano, es porque Teilhard ha concebido siempre al

66. Ilustremos esta terminología con algunos ejemplos: 1. *Divergencia*: de un *phylum* nacen varias ramas; por ejemplo, de un reptil indiferenciado se pasa a reptiles que vuelan, que nadan, que reptan, que saltan; 2. *Convergencia*: diversas formas desarrollan uno o varios parecidos en virtud del ambiente idéntico en que viven; por ejemplo: diversos insectos desarrollan un sistema de alas; 3. *Emergencia*: saltos mayores y cualitativos; por ejemplo, la aparición de la vida, del pensamiento.

67. *El fenómeno humano, o. c.*, 40.

68. *Ibid.*, 40.

fenómeno humano en su totalidad y en su culminación en Jesucristo.

El ideal de Teilhard puede dejar escéptico al hombre de ciencia, extrañar al filósofo, desconcertar al teólogo. Pero ejerce una indiscutible fascinación sobre el hombre honrado que lanza sobre lo real una mirada de conjunto. El pensamiento de Teilhard resulta seductor porque va más allá de los límites de la especialización y tiende a una visión que considere al hombre en su totalidad. Teilhard ve al mundo entero dirigido hacia el hombre y, por encima de él, hacia Cristo.

El punto de partida de Teilhard es evidentemente el de la ciencia, no el de la revelación y la fe; pero su visión del mundo tiene un alcance filosófico y teológico mayor de lo que pudiera parecer. En particular, la manera con que deduce la existencia y la naturaleza de omega tiene que ver con los modos de pensar característicos de la filosofía. Igualmente, su visión del mundo debe mucho a su fe cristiana. No habría trazado con mano tan firme la imagen de omega si no hubiera conocido previamente a Cristo y el misterio del cuerpo de Cristo. El mismo lo confiesa, pero sigue estando convencido de que ha llegado a esas perspectivas por medio de una fenomenología estrictamente científica; está persuadido de que una reflexión imparcial sobre la totalidad de los fenómenos conducirá a ciertas ideas que por lo menos orientarán la mirada en dirección a la doctrina cristiana. Porque está sediento de ese acercamiento entre la fe y la ciencia, Teilhard presenta a veces ciertas formas apresuradas de armonización. En realidad, Teilhard es un profeta, un vidente, con todo el ardor de un neófito; desea inspirar una fe, convertir al hombre moderno a una visión, que es la suya, a saber, la del mundo en su ascensión pujante hacia el hombre y la del hombre en su vocación de «constructor» del cuerpo de Cristo.

7. *El movimiento general del universo: una evolución*

La segunda premisa para comprender la interpretación teilhardiana del universo concierne a su intuición de base: la intuición de lo evolutivo. En 1950, en *El corazón de la materia,* escribe: «A lo largo de mis años de teología en Hastings..., poco a poco fue creciendo en mí, hasta invadir por completo mi cielo inte-

rior, la conciencia de una fluidez profunda, ontológica, total, del universo a mi alrededor»[69]. Esta visión evolutiva constituye el objeto de *El fenómeno humano* (1940) y está desarrollada de forma sistemática en *Como yo veo* (1948)[70].

En sus líneas esenciales esta visión se reduce a los puntos siguientes. El universo forma un todo homogéneo, pero está sometido a un movimiento, el de la evolución. El universo no es estático, sino en proceso de génesis, de formación: es una cosmogénesis. Además, este movimiento sigue una dirección determinada: está sometido a la ley de complejificación creciente. El mundo se desarrolla en el tiempo, desde lo muy simple hasta lo sumamente complejo. Pues bien, este movimiento de complejidad va ligado a un aumento correlativo de interiorización, es decir, de consciencia.

> Desde los elementos nucleares más ínfimos e inestables hasta los seres vivos más elevados, no existe nada, como ahora comprendemos —no hay nada científicamente pensable en la naturaleza—, que no se halle en función de un enorme y único proceso conjurado de «corpusculización» y de «complejificación», en el curso del cual se dibujan las fases de una interiorización gradual e irreversible («conscientización») de lo que llamamos (sin saber lo que es) la materia:
> a) Abajo de todo, en un principio y en cantidad inmensa, corpúsculos relativamente simples y todavía (al menos en apariencia) *inconscientes* (previda).
> b) Luego, consecutivamente a la emergencia de la vida, y en cantidad relativamente débil, los seres *simplemente conscientes*.
> c) Y ahora (justamente ahora) los seres súbitamente convertidos en *conscientes de volverse cada día un poco más conscientes* por efecto de la «co-reflexión».
> Aquí es donde estamos[71].

Con la hominización o la aparición en el universo del poder de reflexión asistimos a una nueva forma de vida, caracterizada por la capacidad de inventar, de prever, de organizar, más aún por la conciencia de una responsabilidad, de una obligación de inventar y de prever. De esta forma la biosfera queda coronada por la noosfera. Pero no por ello cesa el movimiento de la evolución. Hasta el hombre se da un progreso en la conscientización. Con la humanidad se da una subida de las consciencias

69. *Le coeur de la matiére* (1950), *o. c.*, 33.
70. *Como yo veo* (1948), en *Las direcciones del porvenir, o. c.*, 143-179.
71. *El Dios de la evolución* (1953), en *Como yo creo, o. c.*, 264-265.

en el sentido de una unificación cada vez más avanzada: es el fenómeno de la *socialización* que, después de una fase de expansión inaugura una fase de comprensión, es decir, de consolidación y de organización gradual de la humanidad misma. La humanidad se encamina hacia un segundo punto de reflexión, pero esta vez colectivo; un punto más allá del cual nosotros no podemos ver nada (pues es un punto «crítico»), pero sí pronosticar un encuentro, un contacto con el polo último, un foco trascendente, omega, capaz de llevar a cabo la unificación de las mónadas humanas que han llegado al extremo de su punto de centración.

Este foco tiene que realizar la unificación, no ya por una identificación o absorción, sino por la acción del amor que une y diferencia. El fenómeno humano, en toda su amplitud, se presenta por tanto como un fenómeno de enrollamiento sobre sí, de complejificación, de unificación y de orientación hacia un polo de atracción ya actual: omega.

Esta visión, impuesta por los hechos, es decir, por la orientación de la curva de la evolución, se encuentra realizada de hecho en el fenómeno cristiano, que está presente ante nosotros como una de las realidades del mundo. Efectivamente, el fenómeno cristiano presenta una semejanza interesante con todo lo que nos enseña el estudio del fenómeno humano, a saber, la convergencia del universo hacia el hombre y hacia un omega transcendente y personal.

En el seno de la evolución hay escalones, saltos cualitativos. Teilhard habla de puntos críticos, de pisos, de crisis, de umbrales críticos, de escalones críticos, de mutaciones, de emergencias, de órdenes nuevos, de discontinuidades. Pero a través de estas discontinuidades continúa un mismo movimiento. Hay discontinuidad, pero no ruptura. Dos de estas discontinuidades principales son la aparición de la vida y la aparición del pensamiento. Esta sucesión de transformaciones en donde se pasa de un escalón viejo a otro nuevo para producir un ser de una complejidad nueva, constituye una ley de *recurrencia* (repetición periódica de un mismo proceso) que es también una ley fundamental del universo.

La ciencia no conoce más que dos puntos críticos: la biogénesis y la noogénesis. El cristianismo por su parte habla de otro

paso inesperado, de un salto decisivo, en el que el impulso vital realizará su perfección: ese punto es Cristo-omega. Cristo es el futuro del hombre, no solamente de la manera como el hombre es el futuro del universo material (su término natural de evolución), sino como aquel que representa un nuevo tipo de vida, un nuevo estatuto de la humanidad, que desborda las esperanzas anteriores, las colma y les da una culminación inesperada. Pascal diría que se pasa a otro orden. No cabe duda de que Teilhard sabe esto por la fe, pero opina que el fenómeno cristiano puede atraer y retener la atención del hombre de ciencia.

Concluyamos este párrafo sobre el principio de la evolución. La realidad y la sucesión de un encadenamiento de las formas vivas no se discuten ya hoy. «Estudiada a una profundidad suficiente (millones de años), la vida se mueve. No solamente se mueve, sino que avanza en un determinado sentido. No solamente avanza, sino que podemos aprender el proceso o mecanismo experimental de esta progresión» [72]. El tiempo se caracteriza por un «ensamblaje gradual de la materia en grupos superpuestos, cuya disposición cada vez más rica y mejor centrada se aureola de una franja cada vez más luminosa de libertad y de interioridad» [73]. A lo largo de toda la historia del universo descubrimos la organización y lo organizado. Todo se sostiene porque todo está *genéticamente* clasificado. La estructura del mundo es el fruto de una evolución. La evolución de la vida no es más que un caso particular de un fenómeno de conjunto que es la evolución universal, el devenir del universo. No nos encontramos frente a un cosmos estático, frente a una cosmografía, sino ante una *cosmogénesis*. Nuestra noción de la duración ha quedado transformada.

Antes de Teilhard, la evolución era materialista. Todo se explicaba desde abajo, por los elementos primeros de la materia; la solidez del universo se buscaba en los átomos. Teilhard, por el contrario, busca el eje de la evolución desde arriba, en el hombre, clave de la evolución. Se dedica a situar al hombre en el corazón del mundo, sin deformar a ninguno de los dos. La situa-

72. *Reflexiones sobre el progreso* I. *El porvenir del hombre visto por un paleontólogo* (1941), en *El porvenir del hombre, o. c.*, 83.
73. *Ibid.*, 85.

ción del hombre en el universo, como capa pensante de la tierra, le da a la evolución su sentido y su singularidad. No solamente el hombre representa un estado de vida absolutamente nuevo en el mundo, sino que en él el universo se hace capaz de reflexión. El hombre lleva a cabo un vínculo orgánico entre el cosmos y el ser personal.

8. *Análisis de la evolución: desde el comienzo hasta la hominización*

Los elementos del bosquejo que acabamos de proponer resultan familiares a los lectores de Teilhard, pero vale la pena recordarlos, aunque sólo sea para mantener bajo una luz constante las interpretaciones que da de ellos el propio Teilhard.

La obra de Teilhard, como ya hemos dicho, es un esfuerzo por mostrar que la evolución tiene un *sentido.* Su originalidad está en señalar cómo el sentido de esa evolución puede descubrirse por el método científico solamente. «La ciencia en su ascensión —nos dice—, e incluso como lo mostraré luego la humanidad en su marcha, están dando vueltas sin avanzar por el hecho de que los espíritus dudan en reconocer que existe una *orientación* precisa y un *eje* privilegiado de evolución» [74]. A pesar de todas las oscuridades y de todas las certezas, la ciencia tiene que reconocer la evolución como un hecho; más aún, tiene que reconocer que la evolución está orientada.

Geólogo y paleontólogo, Teilhard observa el movimiento gradual de la evolución a través de los siglos y de los milenios. Descubre en ella una ley de *recurrencia,* es decir, la repetición periódica de un mismo proceso en el curso de la evolución. Pues bien, observa cómo la materia se va orientando hacia estados cada vez más *complejos* y que la emergencia de la conciencia se encuentra ligada a este aumento de complejidad. Por *complejidad* hay que entender aquí la calidad que posee una cosa de estar formada de un número cada vez mayor de elementos, y de elementos organizados cada vez más estrechamente entre sí. Así por ejemplo, el átomo es más complejo que el electrón; una molécula es más compleja que un átomo.

74. *El fenómeno humano, o. c.,* 174.

1) Este parámetro de *complejidad creciente* en el «interior» (consciencia) y en el «exterior (organización) permite una clasificación natural y universal de los elementos. Abajo, los cuerpos simples de la química y luego las moléculas. Más arriba, los virus; por encima de ellos, las primeras células. Esta clasificación, basada en la estructura interna de los seres, nos informa igualmente sobre su sucesión genética. En el cuadro de complejidades el lugar que ocupa cada corpúsculo sitúa cronológicamente a ese elemento en la génesis del universo, es decir, en el tiempo.

Aquí no se distinguen los terrenos respectivos de la física y de la biología. En el nivel de las constataciones de los fenómenos, la biología se presenta como la física de los grandes complejos. «En efecto, por grande que sea la diferencia de naturaleza que, por razones filosóficas, se cree deber mantener entre vida y materia, al cabo se descubre una ley de *recurrencia* en el orden de las apariencias, que liga experimentalmente la aparición de los dos fenómenos. Más allá del millón de átomos, todo acontece como si los corpúsculos materiales se animaran, se vitalizaran; tanto que el universo se dispone en una gran serie única, más o menos densa sin duda, pero en conjunto claramente orientada y ascendente, desde el más simple de los átomos al superior de los vivientes» [75]. La evolución parece orientarse hacia formas cada vez más complejas. Los seres más evolucionados comprenden un mayor número de elementos constitutivos, de una mayor variedad, vinculados por una red mayor de relaciones. En esta perspectiva genética y temporal el hombre se sitúa en la cima del tiempo, como la flecha de una orientación que apunta hacia los complejos más altos.

Además, esta síntesis de complejidad va en el sentido de una interiorización que tiene como resultado hacer que suba la consciencia en el corazón de los corpúsculos que se van engendrando sucesivamente. Teilhard reconoce en el universo la existencia de un movimiento de «auto-enrollamiento», que se traduce en la subida irresistible de la cerebralización y de la conciencia. En *El corazón de la materia* nos encontramos con un texto muy concreto: «No se trata ya de la atracción universal que acer-

75. *Vida y planetas, o. c.,* 133.

ca gradualmente hacia sí misma la masa cósmica, sino de la fuerza, todavía imperceptible y sin nombre, que obliga a la materia (a medida que se va recogiendo bajo presión) a disponerse en corpúsculos cada vez más gruesos, diferenciados y organizados. Más allá y por encima de la *curva-que-acerca* está la *curva-que-dispone...*, no ya una fluidez tranquila hacia el equilibrio y el descanso, sino torbellino irresistible que retuerce sobre sí, en un sentido único, desde lo más simple a lo más compuesto, la trama de las cosas; retorciéndola en núcleos cada vez más voluminosos y más astronómicamente complicados, esta torsión dispositiva tiene como resultado hacer que suba, por un juego de interiorización, la consciencia (la temperatura psíquica) en el corazón de los corpúsculos que se van engendrando sucesivamente» [76].

2) El parámetro de complejidad-consciencia creciente permite leer el sentido del proceso cósmico hasta la aparición de la *biosfera* o de la vida. Pero ¿puede seguirse aún el sentido de la evolución, que es ahora biológica? Para avanzar, es preciso encontrar un parámetro más preciso. Si no «el conjunto de los seres vivos constituye, cualitativamente, un laberinto inextricable» [77]. Se trata de medir el grado de vitalización y de interiorización de la materia. Este grado se calcula a partir del sistema nervioso, más especialmente vinculado al desarrollo psíquico del ser; así pues, es la *complejidad del sistema nervioso* lo que permite medir el grado de vitalización alcanzado por el viviente: «La variación del sistema nervioso —o más concretamente aún la variación de su parte cefalizada —o, más sencillamente y en una sola palabra, la *cefalización,* he aquí el hilo conductor que necesitamos» [78].

Toda una serie de observaciones llevan a Teilhard a constatar que capa tras capa, por saltos sucesivos, el sistema nervioso no deja de desarrollarse y de concentrarse. Alcanza su nivel más elevado entre los mamíferos, cuyo cerebro es más voluminoso y está más organizado que en los demás grupos de vertebrados. La aparición de este criterio conduce a dos resultados: a) por la rama de los mamíferos es por donde pasa en la tierra el eje

76. *Le coeur de la matière, o. c.,* 43.
77. *El fenómeno humano, o. c.,* 174.
78. *El grupo zoológico humano* (1950), Madrid [5]1967, 54.

principial de enrollamiento; b) en la familia de los antropoides o de los primates es donde el cerebro manifiesta un mayor refinamiento [79].

De esta forma, según la ley de complejidad-consciencia creciente, la materia se dispone en agrupaciones cada vez más complejas y cada vez más cargadas de consciencia. En la perfección y en la cefalización crecientes de los sistemas nerviosos es donde en adelante hay que buscar el sentido de la evolución. «Lo único que cuenta definitivamente en la clasificación de los vivientes superiores es... la perfección, en estructura y en organización funcional, de sus neuronas cerebrales» [80]. El crecimiento de la consciencia está en proporción directa con el grado de «cefalización», es decir, con la complejidad del sistema nervioso y del cerebro. Por este fenómeno, el progreso ascendente de la vida se encuentra lentamente dirigido hacia el punto crítico por excelencia, el umbral de la reflexión.

3) En efecto, a finales del terciario se produjo en la tierra un cambio enorme, asombroso. A un período en el que se habría podido viajar «sin encontrar a nadie», le sucede otro en el que percibimos «hombres por todas partes, hombres hasta la saciedad, hombres que obstruyen todo el horizonte» [81]. «Lo que explica la revolución biológica producida por la aparición del hombre es una explosión de consciencia; y lo que a su vez explica esta explosión de consciencia es el paso de un rayo privilegiado de corpusculización, es decir, de un *phylum* zoológico a través de la superficie, hasta ahora impermeable, que separa la zona del psiquismo directo de la del psiquismo reflexivo. Llegada a un punto crítico de disposición (o como aquí decimos, de enrollamiento), siguiendo este rayo particular, la vida se ha hipercentrado sobre sí misma, hasta el punto de hacerse capaz de previsión y de invención. Se ha hecho consciente en segundo grado. Y con esto basta para que se haya hecho capaz, en algunos cientos de milenios, de transformar la superficie y la faz de la tierra» [82].

79. *Ibid.*, 55-66.
80. *Ibid.*, 55.
81. *Ibid.*, 70.
82. *Ibid.*, 70-71. En su análisis Teilhard se limita al fenómeno, a las relaciones experimentales, constatables, que percibe entre consciencia y complejidad, sin prejuzgar para nada las causas que influyen en el juego. Lo cierto es que sólo bajo las apariencias de un «punto crítico» podemos captar experimentalmente el

Ante los ojos de la ciencia, y en sus apariencias exteriores, la humanización es una mutación parecida a las demás. Sin embargo, difiere de todas ellas en sus desarrollos. Incluso en la etapa embrionaria de la humanidad, ciertas singularidades revelan el carácter revolucionario de esta nueva mutación que marca el paso de la vida instintiva a la reflexión. «Psicológicamente..., lo que hace al hombre es el poder de replegarse sobre sí mismo aparecido en su consciencia. Como se ha dicho, el animal sabe; pero de entre todos los animales sólo el hombre sabe que sabe. De esta nueva facultad emerge evidentemente un haz de nuevas propiedades: libertad, previsión del futuro, aptitud para *planear* y construir, etc.» [83]. La conciencia, por su naturaleza, no puede ponerse en el mismo plano que los otros cien mil productos de la evolución. *Cualitativamente* los supera a todos, aun cuando no anime más que a una cantidad muy pequeña de la materia: es la flor del universo.

4) Al introducir el parámetro de *complejidad de interiorización,* Teilhard consigue expresar la unidad de todo el proceso de la evolución. La misma ley es la que interviene en todos los niveles, pero de una manera específica distinta, manteniendo la distinción entre la materia inanimada, la materia animal y la materia viviente humana. El descubrimiento de esta ley de *complejificación interiorizante* quizás aparezca algún día como la contribución esencial de Teilhard al genio del pensamiento humano. Esta ley establece un puente entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu; pero sobre todo sitúa al hombre en el universo. Esta manera de presentar al hombre en relación con la especie animal prepara a los espíritus científicos a ver la grandeza del hombre como espíritu en la materia. «La verdadera física —observa Teilhard— será aquella que llegue algún día a integrar al hombre total dentro de una representación coherente del mundo» [84]. En una visión evolutiva del universo el hombre no es una anomalía, sino la coronación del movimiento fundamental del universo hacia la complejificación interiorizante. El

paso hominizante, espiritualmente, de la reflexión. No hay nada que impida, bajo el velo de una transformación revolucionaria, una intervención creadora y divina. Pero Dios hace que las cosas se hagan.

83. *La formación de la noosfera* (1947), en *El porvenir del hombre, o. c.,* 195

84. *El fenómeno humano, o. c.,* 48-49.

hombre representa una cima en la ascensión de la materia y de la vida. Por el hombre la evolución prosigue en el nivel de la conciencia refleja y de la libertad.

Así pues, si el hombre recorre el desarrollo de la tierra, si sigue la dirección del crecimiento, de la síntesis, de la complejificación, de la interiorización, descubre que es él mismo la coronación y el cumplimiento de todo lo que el mundo material ha llevado dentro de sí durante millones de años. El hombre adquiere dimensiones cósmicas, ya que la evolución del cosmos, en definitiva, ha servido para formarle. Este orgullo se apoya en la observación de la ciencia. El hombre aparece como la flecha» de un universo en vías al mismo tiempo de complejificación material y de interiorización psíquica cada vez más aceleradas.

Siguiendo la evolución del universo, desde el átomo hasta el hombre, Teilhard muestra igualmente que la visión unilateralmente analítica de las ciencias naturales necesita una corrección. Para comprender el mundo, no basta simplemente con descender hacia los elementos más ínfimos, sino que es preciso seguir la dirección opuesta que muestra cómo la realidad se despliega desde lo más simple a lo más complejo. El movimiento hacia la *síntesis* es un dato objetivo de la realidad física. El hombre es el término y la coronación de ese camino hacia adelante. Por tanto, si la aparición del hombre va ligada a la evolución del universo, tal como está demostrado, esto se impone como una de las significaciones más altas del universo. Esta convergencia de la naturaleza hasta el hombre plantea una cuestión muy seria: ese universo ha recorrido un camino tan prodigioso que resulta difícil concebir que no lleva a ninguna parte, que no está hecho con alguna finalidad.

9. *Análisis de la evolución: de la hominización a la socialización*

Con la aparición del hombre y de la consciencia reflexiva, la evolución, lejos de detenerse, conoce un nuevo impulso. El movimiento de complejificación interiorizante continúa su progresión. Hay que subrayar sin embargo el carácter analógico de esta aplicación de la ley de complejidad-consciencia, descubierta

en el terreno biológico y que se verificaría luego en el plano sociológico de la agrupación de los hombres. El dinamismo de la vida sigue funcionando, pero esta vez en el nivel de lo *reflexivo-psíquico.* No solamente la evolución da un sentido al hombre, sino que el hombre a su vez da un sentido a la evolución.

El primer fenómeno observable es la *socialización,* es decir, un lento proceso de cerebralización colectiva, en donde la ley de complejidad-consciencia opera de la misma manera como lo hacía antaño en el caso de la cerebralización individual, antes de la aparición del pensamiento. La tendencia a agruparse existía ya en las colonias animales, pero nunca englobaba a toda la especie. Con el hombre, por el contrario, es el *phylum* «entero el que, de golpe y en bloque, parece que se totalizara» [85]. La socialización, sin embargo, no es un simple hecho biológico; tiende a crear una esfera pensante: «la noosfera..., superimpuesta coextensivamente a la biosfera» [86]. Entre los hombres y las naciones se establecen intercambios, relaciones de pensamiento, vínculos jurídico-sociales. La noosfera es espiritual y social; concierne al desarrollo de los individuos como personas y al de la sociedad en el nivel de las relaciones interpersonales.

En este proceso de socialización Teilhard distingue dos fases: una divergente o de expansión, otra convergente o de comprensión. Para explicarse, Teilhard recurre a la imagen siguiente. Imaginemos —nos dice— una onda que se propaga por toda la superficie del globo terrestre; se propaga en un ambiente curvado; hasta el ecuador, se va dilatando, para contraerse a continuación hasta alcanzar el punto de convergencia que es el polo. A un ritmo semejante es como se prosigue el establecimiento de la noosfera: la primera fase es la de la expansión; la especie humana se extiende y va poblando progresivamente toda la tierra al mismo tiempo que aparecen las primeras civilizaciones.

En un segundo tiempo las olas humanas se repliegan sobre ellas mismas y se interpenetran. La radio, la televisión, el teléfono, la prensa, la aviación: todo esto significa una intensificación constante de las relaciones humanas y sociales. «Puede afirmarse sin vacilación... que sería más fácil impedir el movimiento

85. *El grupo zoológico humano, o. c.,* 90.
86. *Ibid.,* 90.

de la tierra que la totalización de la humanidad» [87]. Después de la totalización, la *planetización*. Tras haber ocupado en su fase de expansión todos los espacios libres de la tierra, «la onda humana de socialización se halla a punto de compenetrarse y rehacerse hasta lo más profundo de su propio ser» [88]. Los hombres constituyen un bloque de humanidad casi sólido. Hay una supercomprensión de la noosfera, y una super-conscientización, seguida a su vez de una supercomprensión, y así sucesivamente. Este movimiento no parece que tenga que detenerse. «Por el juego conjugado de dos curvas, ambas de naturaleza cósmica —la una física (redondez de la tierra) y la otra psíquica (la atracción de lo reflexivo sobre sí mismo)—, la humanidad se halla cogida como en un engranaje en el corazón de un *vortex,* siempre acelerado, de totalización sobre ella misma» [89]. El mundo parece estrecharse sobre nuestras cabezas, como si se cerrara sobre ellas una cúpula.

De este modo la humanidad sigue evolucionando y parece encaminarse hacia una colectividad armonizada de las conciencias personales. Sin embargo, en el mero nivel de los fenómenos no tenemos ningún medio para saber si esta evolución se logrará o no. El esquema complejidad-consciencia es incapaz, de suyo, de decirnos si en realidad el universo está destinado a alcanzar un término o polo o centro último. El análisis fenomenológico de Teilhard muestra simplemente que la humanidad parece encaminarse hacia una superhumanidad, hacia una especie de cerebro planetario, constituido de cerebros asociados. Es un punto, un estado que no se alcanzará, según Teilhard, si es que alguna vez se alcanza, hasta dentro de centenares de millares de años.

El mismo Teilhard ha resumido su fenomenología de la evolución en las tres proposiciones siguientes: «a) En el mundo material, el fenómeno esencial es la vida (por hallarse interiorizada); b) en el mundo viviente, el fenómeno esencial es el hombre (por ser reflexivo); c) en el mundo humano el fenómeno esencial es la totalización gradual de una humanidad (en la que se super-reflexivizan sobre sí mismos los individuos» [90]. Tales son

87. *Como yo veo, o. c.,* 158-159.
88. *Ibid.,* 154.
89. *El grupo zoológico humano, o. c.,* 110.
90. *Como yo veo, o. c.,* 153.

los hechos registrados por la observación científica que hay que «interpretar». ¿Cómo puede saber la humanidad que converge *de hecho* hacia un centro último? ¿y de qué naturaleza es ese centro?

10. *La ascensión a omega*

La interpretación, en Teilhard, se apoya en la observación científica, pero se prolonga en una reflexión filosófica: filosofía de la naturaleza e incluso filosofía religiosa.

Un análisis meramente fenomenológico nos muestra que el universo está en camino hacia la unidad. Pero, a partir del hombre, la evolución no sólo se ha hecho consciente de sí misma; el hombre toma además conciencia de que está construyendo el futuro, de que el mundo del mañana depende de él; ligada a su libertad, la evolución puede lograrse o fracasar. El hombre carga con el peso y a veces con la inquietud de esta responsabilidad [91].

Hasta ahora (es un hecho de observación científica) la evolución ha progresado en el sentido de unidades cada vez más complejas. Lo que vivimos ahora es el mismo fenómeno, pero en el nivel de la consciencia colectiva. Hasta ahora la historia de la vida se ha presentado como una historia «dirigida», como un «proyecto» que se realiza por etapas de una duración vertiginosa. La fase actual de *planetización* de la humanidad representa una etapa de este proceso único [92]. «La totalización en curso del mundo moderno no es en realidad más que el resultado y el paroxismo de un procedimiento de agrupación fundamental en la elaboración de la materia organizada... Vitalización de la materia primero, ligada a una agrupación de moléculas. Hominización de vida luego, ligada a un super-agrupamiento de células. Y en fin, para terminar, *planetización* de la humanidad, ligada a un agrupamiento cerrado de personas...: una sola archimolécula, hipercompleja, hipercentrada e hiperconsciente» [93]. Nuestra época se caracteriza por un estado de presión y de comprensión crecientes

91. *El fenómeno humano, o. c.,* 275.
92. *Un pran acontecimiento que se perfila: la planetización humana* (1945), en *El porvenir del hombre, o. c.,* 153-170.
93. *Vida y planetas, o. c.,* 142-143.

de la humanidad. ¿No es todo esto un síntoma de un «punto crítico» superior? Lo cierto es que se está preparando una conciencia de *especie,* o de la comunidad humana como tal. Los signos de ello pueden verse en la red cada vez más cerrada de relaciones económicas, políticas, culturales, ideológicas. «Todo sugiere... que en este preciso momento entramos en una fase especialmente crítica de super-humanización» [94]. Pero solamente cuando la unidad de la familia humana sea conscientemente reconocida y aceptada por todos sus miembros, es cuando se realizará la humanidad como tal.

Pero ¿qué es lo que será esa humanidad futura? La conciencia colectiva no puede concebirse como un aplastamiento, una aniquilación, una absorción de la conciencia individual personal, sino por el contrario, como un cumplimiento supremo de esa conciencia. Efectivamente, hasta ahora ha sido la personalidad consciente la que ha producido y asegurado la marcha de la evolución. La perspectiva de una evolución que fuera en el sentido de una disolución de la persona en una colectividad impersonal, quitaría a la evolución todo su dinamismo y rompería su impulso. Al mismo tiempo que progresa la evolución y que se acelera el movimiento de ultra-humanización en curso, es preciso que se refuercen en el fondo del alma humana las razones y el gusto de vivir. Por tanto, si el punto de maduración y de cumplimiento de la humanidad no puede realizarse más que por el esfuerzo ardiente de todos los hombres, la unidad de la colectividad humana tiene que ser del tipo de la unidad que existe entre personas libres, a saber, una unidad de concordia, de simpatía y fiinalmente de amor. Unidad entre los espíritus y los corazones [95]. El amor es «la única potencia capaz de totalizar, sin contradicciones internas, las posibilidades de la acción humana» [96]. «La unión no solamente diferencia, sino que centrifica» [97]. La verdadera unión en el amor no destruye ni disminuya a los componentes, sino que los robustece, los *super*-personaliza, los *ultra*-personaliza. Otros factores podrán sin duda contribuir a la uni-

94. *Ibid.,* 140.
95. *El fenómeno humano, o. c.,* 319.
96. *La energía humana* (1937), *o. c.,* 158
97. *El grupo zoológico humano, o. c.,* 122.

ficación de la humanidad, pero el factor determinante será el amor. Por consiguiente, puede hablarse con toda justicia de *amortización* de la evolución. Lo que se realiza diariamente a nivel de los individuos, de las familias, ¿no puede realizarse a nivel de los pueblos, de las naciones, de la tierra entera?

Desde el punto de vista fenomenológico, por tanto, la humanidad parece encaminarse hacia una consciencia colectiva, hacia una unidad de la especie, hacia un polo superior de concentración y de reflexión. Pero ¿cómo concebir ese polo? Hasta ahora se podía concebir ese polo como la única *unidad interna* de la humanidad. Esta idea le parece insuficiente a Teilhard, que da ahora otro paso decisivo. Ese polo, ese punto de convergencia —nos dice— no puede consistir meramente en la colectividad humana como tal, por muy unida que se halle en la concordia. La fuerza de atracción que centra a la humanidad sobre sí mismo tiene que ser una *persona*: una persona a la que los hombres puedan dirigir su amor y en la que puedan amar a sus semejantes.

Ese centro personal, ese polo último de consciencia, que Teilhard llama omega, es necesario para asegurar a la evolución su impulso y su éxito. Es necesario por razones de amor y de supervivencia [98], o lo que es lo mismo, por razones de irreversibilidad (o de supervivencia, de inmortalidad), de polaridad (o de centración) y de unanimidad (o de amor) [99], o también de inmortalización y de personalización [100]. El vocabulario es aquí ligeramente fluctuante, pero los dos motivos esenciales que, a los ojos de Teilhard, exigen un polo personal y transcendente de la evolución son razones de *unanimización* (amor) y de *irreversibilidad* de la evolución.

En primer lugar un motivo de unificación, de unanimización de la humanidad. En efecto, el impulso de la humanidad no podría lograrse a no ser aceptando en la cumbre del mundo y por encima de nuestras cabezas un amante y un amable. «Como tal, lo colectivo es esencialmente no-amable... Resulta imposible entregarse al número anónimo» [101]. La humanidad no es amable

98. *El fenómeno humano, o. c.*, 323.
99. *Como yo veo, o. c.*, 162.
100. *El rebote humano de la evolución*, en *El porvenir del hombre, o. c.*, 239-259.
101. *El fenómeno humano, o. c.*, 323.

como humanidad a no ser que el punto central de la comunidad esté constituido por una persona viva. Teilhard escribe en 1941: «No es un cara a cara ni un cuerpo a cuerpo lo que necesitamos, sino un corazón a corazón. En estas condiciones cuanto más escruto la cuestión fundamental del porvenir de la tierra, más me parece descubrir que el *principio generador de su unificación* no ha de buscarse, al cabo, ni en la sola contemplación de una misma verdad, ni en el solo deseo suscitado por *algo,* sino en la común atracción ejercida por un mismo *alguien*»[102]. Y en 1948, en *Como yo veo*: «No hay posibilidad de amor verdadero en una atmósfera, por cálida que sea, de lo colectivo, es decir, de lo impersonal. El amor no puede nacer ni fijarse a menos de encontrar *un* corazón, *un* rostro... La sola manera posible que tiene el enrollamiento cósmico de realizarse consiste en terminarse, no solamente sobre un *sistema* centrado de centros, sino sobre un *centro* de centros, ni más ni menos»[103]. El punto omega debe ser el punto en el que todos se aman porque todos aman el mismo punto central.

Para hacernos plenamente vivos, estamos condenados a *unificarnos.* Pero a su vez esta polarización interna de la humanidad no es posible más que con una condición: «So pena de ser impotente en cuanto piedra angular de la noosfera, omega no puede concebirse más que como el *punto de encuentro* entre el universo llegado al límite de concentración y *otro centro* todavía más profundo, centro autosubsistente y principio absolutamente último, éste, de irreversibilidad y de personalización: el único verdadero omega... Y en este punto, si no me equivoco, sobre la ciencia de la evolución (para que la evolución se muestre capaz de funcionar como medio hominizado) viene a insertarse el problema de Dios, motor, colector y consolidador hacia adelante de la evolución»[104].

En 1950 Teilhard expone ampliamente sus ideas sobre la necesidad de un omega personal, que actúe por el camino del amor, para efectuar la *unanimización* de la humanidad. La unificación de la humanidad sigue siendo libre. Aunque obligados por la

102. *Reflexiones sobre el progreso. El porvenir del hombre visto por un paleontólogo* (1941), en *El porvenir del hombre, o. c.,* 94-95.
103. *Como yo veo, o. c.,* 162-163.
104. *El grupo zoológico humano, o. c.,* 130.

necesidad social a vivir y a pensar más estrechamente juntos, no por eso los hombres se aman más. ¡Ni mucho menos! La masa humana no se unificará de hecho hasta el fin más que bajo la influencia de una energía *afectiva* que ponga a los hombres en la necesidad de no poder realizarse a sí mismos más que con la condición de *amar* y de *realizar* en cierto grado a todos los demás. ¿Pero es posible llegar a ese estado de unanimización? Hay una cosa cierta: la humanidad actual ha tomado conciencia de la unidad orgánica del universo. Nos hemos descubierto solidariamente comprometidos en la aventura inmensa de la cosmogénesis y de la antropogénesis. El *sentido de la especie,* por encima de todos los individualismos y de todos los nacionalismos, va emergiendo y creciendo más cada día. La humanidad desarrolla la convicción de que se va encaminando, como humanidad, hacia una cima de su trayectoria. Sin embargo, hay diversas formas de concebir esa cima.

Para unos (solución de tipo marxista) bastaría, para suscitar y polarizar las energías humanas, con hacer vislumbrar a los hombres, al final de la antropogénesis, un estado superior de la humanidad ultratecnificada, ultrasocializada, ultracerebralizada, del que se aprovecharía cada uno *por participación,* en donde cada uno encontraría intelectual y afectivamente su plenitud en la medida en que formase cuerpo con el sistema entero; todo ello sin la aparición, ni necesaria ni concebible, de ningún centro universal y autónomo de reflexión. Ese sería el término superior de la hominización [105].

Para los cristianos, por el contrario (solución de tipo personalista), «para que nada se hunda, hay que prever y postular con toda fuerza precisamente algún centro de reunión en la parte más alta del edificio, para que no se derrumbe nada de ese edificio humano». Si no surge una fuerza real en el corazón de la evolución, un amor más fuerte que todo egoísmo privado y colectivo, no podrá estabilizarse la noosfera. «En realidad, para hacer coherente, sin machacarla, a la multitud humana (incluso tomada en su estado actual de sobrecomprensión) parece indispensable la existencia de un campo de atracción a la vez pode-

105. *Acerca de la existencia probable, por delante de nosotros, de un ultrahumano* (1950), en *El porvenir del hombre, o. c.,* 341.

roso e irreversible, que no puede emanar colectivamente de una simple nebulosa de átomos reflexivos, sino que exige en su base un astro autosubsistente y fuertemente personalizado» [106]. Teilhard opina que, bajo la urgencia de los acontecimientos, habrá también un número cada vez mayor de biólogos y de psicólogos que se verán llevados al «descubrimiento gradual..., no solamente de *algo,* sino de *alguien* en la cima, engendrado por la convergencia sobre sí mismo del universo en evolución» [107].

En otro texto de aquel mismo año 1950 expresa en términos más sugestivos todavía esta necesidad de un omega personal y transcendente para realizar con eficacia la unanimización de la masa humana:

> Para otros (solución de tipo «cristiano»), tan sólo la aparición final, en la cima y en el corazón del mundo unificado, de un centro autónomo de reunión es capaz, estructural y funcionalmente, de suscitar, mantener y desencadenar a fondo, en el sino de la masa humana todavía disociada, las esperadas fuerzas de unanimización. En efecto, afirman los partidarios de esta segunda hipótesis, sólo un auténtico *super-amor* (es decir, sólo la atracción de una auténtica «super-persona») puede dominar, por necesidad psicológica, y captar y sintetizar a la masa de todos los demás amores sobre la tierra. Sin la existencia de semejante foco (no metafórico o virtual, sino real) de convergencia universa, no hay posible coherencia para la humanidad totalizada —y, por consiguiente, no hay consistencia—. De un mundo que culmina en lo impersonal no podrían descender sobre nosotros ni el calor de la atracción ni la esperanza de irreversibilidad (inmortalidad), sin los cuales nuestro egoísmo tendría siempre la última palabra. Hace falta un *ego* auténtico en la cima del mundo para consumar, sin confundirlos, a todos los *egos* elementales de la tierra... He hablado aquí «desde el punto de vista cristiano». Pero la idea también se abre camino por otras partes. ¿No ha sido Camus quien ha escrito en *Sísifo* que «si el hombre reconociera que el universo puede amar se reconciliaría» ¿Y no ha sido Wells quien hace decir a su intérprete, el biólogo humanitario Steele (*Anatomy of frustration*), que existe la nostalgia, por encima y allende la humanidad, de algún «universal Lover»? [108].

Por muy eficaz que se manifieste la fe del hombre en algo ultrahumano, dice Teilhard como conclusión, «no parece que su impulso hacia *algo* por adelante, pueda concluirse sin combinarse con otra aspiración, todavía fundamental, que ésta, sí desciende de lo alto y de *alguien*».

106. *Ibid.,* 342.
107. *Ibid.,* 342.
108. *Cómo concebir y esperar que se realice en la tierra la unanimización humana* (1950), en *El porvenir del hombre, o. c.,* 351-352.

Una segunda razón para concebir y postular un omega personal y transcendente es una razón de *irreversibilidad* (o de inmortalidad, o de supervivencia). En efecto, sin un motor hacia adelante, personal y transcendente, no está garantizada la evolución, al no estar garantizada la *acción humana.* En un universo de consciencia reflexiva los hombres no se dedicarán a una tarea de progreso y de unificación de la humanidad, que se percibe como más penosa a cada paso, si no tienen la convicción de que el esfuerzo que se les exige tiene probabilidades de éxito. La perspectiva de una muerte total, contra la que se rompiera la consciencia individual o colectiva, rompería al mismo tiempo toda la ascensión evolutiva. He aquí, en este sentido, algunos textos escalonados entre 1931 y 1950.

«El mundo dejaría legítima e infaliblemente de actuar —por descorazonamiento— si tomara conciencia (en sus zonas pensantes) de ir a una muerte total» [109]. Eso sería la atonía, el sinsabor. Más aún, «un universo que continuase *actuando laboriosamente,* en la espera consciente de la muerte absoluta, sería un mundo estúpido, un monstruo del espíritu, al mismo tiempo que una quimera... Desde el momento en que admite en sí el pensamiento, un universo no podría ser sencillamente temporal ni de evolución limitada; necesita, por estructura, emerger en lo absoluto». El espíritu «representa la porción indestructible del universo» [110].

De esta forma, en el momento en que la vida se hace reflexiva sobre sí misma, «se encuentra frente al *problema de la acción.* Despierta por sí misma al camino ascendente y difícil de una unificación progresiva... ¿En dónde encontrará no solamente la legitimación, sino el valor y el gusto por el esfuerzo?... Ninguna consideración podría, con justicia, decidirnos a dar el menor paso hacia adelante, si no supiéramos que el camino ascendente lleva a alguna cima de la que la vida no volverá a descender» [111]. Siguiendo a Blondel y a Le Roy, Teilhard afirma que la *acción humana* es imposible, un auténtico sin-sentido, sin una garantía de inmortalidad. La perspectiva de una muerte total, al hacerse consciente, «secaría inmediatamente en nosotros las fuen-

109. *El Espíritu de la tierra* (1931), en *La energía humana, o. c.,* 43.
110. *Ibid.,* 44-45.
111. *Ibid.,* 47.

tes del esfuerzo. La humanidad está biológicamente colocada entre el suicidio y la adoración» [112].

En un universo personalizado, reflexivo, que se piensa a sí mismo, el hombre, la *vida* no puede continuar sin exigir, por su propia estructura, una subida cada vez más arriba, sin estar seguro de una *sobrevida.* «La muerte total, el muro infranqueable contra el cual chocaría la consciencia para desaparecer definitivamente, son pues incompatibles con el mecanismo, cuyo resorte llegaría con ello a romper inmediatamente, de la actividad reflexiva» [113]. Pero —subraya Teilhard— el foco que mantiene en el hombre este gusto de vivir y de obrar, en una palabra, de trabajar por el éxito de una evolución unificante de la humanidad, tiene que ser él mismo reflexivo, personal y transcendente. «¿De qué nos servirá el discernir a la cabeza de la evolución un foco cualquiera, si este foco puede y debe algún día llegar a disgregarse?... El punto omega, para satisfacer a las exigencias supremas de nuestra acción, debe ser independiente de la caída de las fuerzas con las cuales se teje la evolución» [114].

En *Como yo veo* (1948) es donde Teilhard sistematiza mejor sus ideas sobre la necesidad de un omega personal y transcendente para asegurar la *irreversibilidad* de la evolución:

> El movimiento de complejificación cósmica, una vez comenzado, ya no se detiene. Pues bien, a nivel y a partir del punto psíquico de reflexión, esta irreversibilidad *externa, relativa,* comienza a desdoblarse en otra irreversibilidad, en este caso interna y absoluta. El hombre, despertado simultáneamente a la previsión del futuro y a su poder de invención, advierte cada vez con mayor claridad que sería una enorme locura prestarse a la prolongación, y más todavía al resurgimiento, a través de él mismo, de la evolución, si la esencia irreemplazable e incomunicable, sea de cada persona individual, sea de la humanidad planetizada, no fuera a verse finalmente colectada e integrada en una cierta forma de plenitud —*para siempre*—. En otros términos, en un universo que ha llegado a ser consciente de un porvenir, el enrollamiento cósmico se detendría inmediatamente, desde dentro de sí mismo, ante la eventualidad desesperante de una muerte total. ¿Qué quiere esto decir sino que, en el instante ineludible en que, tarde o temprano, en todo ser o sistema pensante el foco F1 de complejidad se halle a punto de deshacerse, ha de encontrarse allí presto un foco común

112. *Como yo creo, o. c.,* 122.
113. *El fenómeno humano, o. c.,* 281.
114. *Ibid.,* 326.

> y supremo, sobre el cual se apoyen y se conjuguen los F2 de conciencia, a fin de que pueda reformarse —esta vez sin posibilidad de desintegración— la elipse humana? [115].

A partir de cierto nivel de complejidad y de consciencia, lo que se ha hecho no puede ya deshacerse. La inmortalidad (o irreversibilidad) aparece como una propiedad o un complemento necesario de todo progreso universal.

En resumen, el razonamiento de Teilhard es el siguiente. La vida ha tardado millones de años para desembocar en el hombre, es decir, en la conciencia de sí mismo. Sería absurdo pensar que este esfuerzo es inútil y está abocado a la autodestrucción. En efecto, el ser, a partir de cierto nivel, no puede negarse radicalmente. La vida dejaría de ser viable si no tuviera consciencia, al menos en su zona superior, en el hombre, de ser irreversible, inmortal. Creer en el universo es creer en su coherencia, ya que allí está la verdad. Pues bien, una evolución «dirigida», ascendente hacia el hombre, sería incoherente, absurda, si la persona humana (individual y colectiva), fruto superior de la evolución, tuviera finalmente que perecer. La abolición de los *ego,* después de la muerte, constituiría la más grave de las regresiones, contraria a la esencia misma de la evolución, que es ascensión hacia el espíritu y, por el espíritu, hacia la persona humana.

Para continuar, una evolución ya hominizada tiene que ser irreversible. He aquí otros dos textos de los años 1947 y 1948, que ilustran esta convicción de Teilhard:

> A partir del momento en que la evolución se piensa, ya no sabría aceptarse ni autoprolongarse más que si se reconoce como irreversible, es decir, inmortal. Y en efecto, vivir constante y laboriosamente inclinado sobre el porvenir —aunque sea el de la noosfera—, si finalmente este porvenir se cifra en un cero, ¿para qué? ¿No vale más detenerse y morir inmediatamente?... La irreversibilidad descubierta y reconocida de este modo, afecta no a una porción cualquiera, sino al foco mismo más profundo, al más precioso y al más incomunicable de nuestra conciencia... Una subida *irreversible* en lo *personal*: a falta de satisfacer a uno cualquiera de estos dos atributos conjugados, el universo (dosificado, si puedo decirlo, psicoanalíticamente) no puede sino resultar rápidamente asfixiante para una actividad reflexiva [116].

115. *Como yo veo, o. c.,* 161-162.
116. *El rebote humano de la evolución, o. c.,* 251-252.

> La hominización (incluida la socialización) es un fenómeno convergente... Pero ese fenómeno convergente es además, por su estructura, de una naturaleza *irreversible,* en el sentido de que la evolución, que se ha hecho reflexiva y libre en el hombre, no podría continuar su marcha ascendente hacia la complejidad-consciencia a no ser reconociendo que el enrollamiento vital no sólo se escapa (por delante) de una anulación o muerte total, sino que además recoge toda la esencia preservable de lo que la vida haya ido engendrando en ese camino. Esta exigencia implica estructuralmente, en el término superior de la convergencia cósmica, la existencia de un centro trascendente de unificación, el punto omega. Sin ese foco, a la vez irreversibilizante y colector, no puede salvarse la ley de la recurrencia evolutiva [117].

Sólo una conversión masiva de la humanidad a un centro personal y distinto, a la vez inmanente y transcendente, a la vez en el término y fuera del proceso evolutivo, puede impedir una caída en lo impersonal e, *ipso facto,* un aborto de toda la evolución. «No nos basta decir que el polo consciente del mundo emerge de la ascensión de las conciencias; hay que añadir que él mismo se halla ya simultáneamente *emergido* por encima de esta génesis. Sin ello no podría ni subyugar por el amor, ni fijar por la *incorruptibilidad.* Si por su misma naturaleza no pudiera escapar al tiempo y al espacio, ya no sería omega. Autonomía, actualidad, irreversibilidad y, finalmente, transcendencia: he aquí cuatro atributos de omega» [118]. Ultimo término de la serie, omega es al mismo tiempo «fuera de serie». De lo contrario, «la suma decaería en sí misma» [119]. Esta independencia respecto al mundo es lo que permite a omega recoger todo lo que el universo encierra de eterno, de absoluto, de irreversible. Omega es Dios, «motor, colector y consolidador de la evolución» [120].

De este modo la evolución aparece como un gigantesco movimiento de unificación y de personalización que sube hacia Dios. En un primer tiempo, la subida humana hacia omega se presenta como una «búsqueda», como un esfuerzo de la humanidad por llegar a una realización plenamente consciente y querida de la comunidad como tal. Pero la humanidad no puede tender eficaz y efectivamente a esa unidad de amor mutuo a no ser que tienda hacia la unidad de amor con Dios omega. La evolución, subida

117. *Ma position intellectuelle,* en *Oeuvres* 13, 173-174.
118. *El fenómeno humano, o. c.,* 327.
119. *Ibid.,* 327.
120. *El grupo zoológico humano, o. c.,* 130.

hacia el hombre; luego, subida del hombre hacia la unión de todos mediante la unión con un Dios personal y transcendente: taes son las etapas por las cuales Teilhard espera hacer descubrir a Dios a los agnósticos, a un Dios hacia adelante y hacia arriba. Después de la biosfera y de la noosfera, la toma de conciencia de un omega personal en el corazón de la noosfera hace nacer poco a poco la *teosfera* [121]. En resumen, omega debe ser personal para personalizar y amorizar la evolución; tiene que ser *trascendente,* para consolidar e inmortalizar la evolución.

11. *Del Dios omega al Dios revelador*

Al final de *El fenómeno humano* Teilhard observa: «Para conceder un lugar al pensamiento dentro del mundo, me ha sido necesario interiorizar la materia, imaginar una energética del espíritu, concebir a contracorriente de la entropía una noogénesis ascensional, dar un sentido, una flecha y unos puntos críticos a la evolución, hacer que se repliegueu finalmente todas las cosas en Alguien» [122]. Pero ese Alguien, ese omega divino, personalizante, autónomo y transcendente, ¿estará quizás mudo, como una especie de presente ausente? Esta hipótesis resulta extraña. Efectivamente, ¿no es la palabra la manera más natural de comunicar entre espíritus personales?

En la *Introducción a la vida cristiana* (1944) Teilhard dice explícitamente: «Una vez admitida la personalidad de Dios, la posibilidad y aun la probabilidad teórica de una revelación, o sea, de una reflexión de Dios sobre nuestra consciencia, no sólo no resultan difíciles, sino que son eminentemente conformes con la estructura de las cosas. En el universo las relaciones entre elementos son por todas partes proporcionales a la naturaleza de dichos elementos: materiales entre objetos materiales, vivientes entre seres vivos, personales entre seres reflexivos. Desde el momento en que el hombre es personal, Dios personal no puede menos de influenciarle en un grado y bajo unas formas personales, es decir, intelectual y sentimentalmente; dicho de otro modo, tiene que *hablarle.* Entre inteligencias una presencia no puede

121. *La energía humana* (1937), *o. c.,* 173.
122. *El fenómeno humano, o. c.,* 350.

permanecer muda»[123]. Muy distinto, evidentemente, es establecer el hecho histórico de esta palabra.

En 1954 escribe: «Cuanto más se reflexiona en la necesidad de un omega para sostener y animar la continuación de la evolución hominizada, más se advierten estas dos cosas: la primera, que un omega puramente conjeturado (puramente "calculado") resultaría demasiado débil para entretener en el corazón del hombre una pasión suficiente por llevar la hominización hasta su culminación. Y la segunda, que si omega existe realmente, es difícil de concebir que su supremo *ego* no se haga sentir directamente como tal, de cualesquiera maneras, a todos los *ego* incoativos (es decir, a todos los elementos reflexivos) del universo. Desde este punto de vista, la vieja y tradicional idea de *revelación* reaparece y se reintroduce (esta vez por vía de biología y de energética evolutiva) en la cosmogénesis»[124]. En efecto, un ser hiperpersonal no puede menos de tender al *diálogo* con los otros seres cuya personalidad ha suscitado y afianzado. Entonces no tiene por qué sorprendernos el hecho de descubrir en el universo ciertos *signos* por los que omega nos manifestaría su presencia misteriosa.

> Si omega existe ya actualmente y está operante en lo más profundo de la masa pensante, entonces parece inevitable que su existencia, a través de determinados índices, se manifieste desde ahora a nuestra observación... Ahora se le ha hecho ya posible irradiar sobre la masa pensante en que nos hemos convertido por hominización, del centro a los centros, de una manera personal. Por lo demás, ¿sería verosímil que no lo hiciera así? En alguna parte, a nuestro alrededor, bajo una u otra forma, un determinado exceso de energía personal, extrahumana, debe revelarse, demostrando la gran Presencia, si es que somos capaces de observar bien[125].

Y unos años más tarde, al final de su vida, observa igualmente:

> Es ya mucho (es incluso lo esencial) que el hombre pueda estar seguro de que lo consciente, considerado según su eje principal de reflexión, no puede retrogradar en la inconsciencia. Pero ¡cuánto más reconfortante y electri-

123. *Introducción a la vida cristiana, o. c.,* 176.

124. *Un resumen de mi perspectiva fenomenológica del mundo. Punto de partida y clave de todo el sistema* (1954), en *Las direcciones del porvenir, o. c.,* 187-188.

125. *El fenómeno humano, o. c.,* 353-354.

zante para nuestro esfuerzo sería que alguna señal o algún indicio (algún llamamiento, algún eco) nos llegara desde más allá de la muerte, para asegurarnos positivamente de que existe en realidad ante nosotros algún foco de convergencia! Y ahí es donde... se insinúa y emerge, no ya solamente el problema filosófico de la inmortalidad, sino (cosa mucho más inesperada) la cuestión completamente teológica en apariencia de una revelación... La revelación... ¡el más-allá manifestándose «personalmente» aquí-abajo! [126].

Aquí es donde se descubre para la ciencia la importancia del *fenómeno cristiano*. En 1936 escribe Teilhard: «Con la porción más crítica y más positivista de mi ser, comienzo a pensar que el fenómeno cristiano podría ser lo que pretende representar..., una revelación» [127]. Todo el que se muestre atento a una visión evolutiva y convergente del universo, acabándose en un punto de superpersonalización de las consciencias, no puede menos de atender también al hecho cristiano, que se presenta como una de las realidades de este mundo. Efectivamente, el fenómeno cristiano, por su credo, por su valor de existencia, por su extraordinaria vitalidad, presenta un interesante parecido con todo lo que sabemos sobre la convergencia del universo en un omega transcendente y superpersonal.

El cristianismo se caracteriza por la afirmación de un Dios personal, que dirige el universo con sabiduría, y de un Dios revelador que se comunica al hombre a través de su inteligencia. En Jesucristo, ese Dios se sumerge parcialmente en la materia y asume la dirección y la cabeza de la evolución. Hombre entre los hombres, Cristo dirige, depura y sobreanima la subida general de las consciencias en la que él mismo está inserto. Por una acción de comunión y de elevación agrega a sí mismo el psiquismo total de la tierra. Y cuando lo haya reunido todo, unificado todo, transformado todo, llegará a aquel foco divino del que nunca ha salido y se encerrará en sí y en su conquista. Y entonces Dios será todo en todos, y cada elemento encontrará junto con el universo entero su consumación [128].

126. *Barrera de la muerte y co-reflexión* (1955), en *La activación de la energía, o. c.*, 380-381.
127. *Esbozo de un universo personal, o. c.*, 100.
128. *El fenómeno humano, o. c.*, 356-357.

El cristianismo se impone además por su valor de existencia y de vida. Dirigiéndose a todos y a cada uno de los hombres, se impone entre las corrientes más vigorosas y más fecundas que se registran en la historia de la noosfera. Tiene un valor cuantitativo y sobre todo cualitativo por la aparición de un estado de consciencia absolutamente nuevo: el *amor cristiano*. Ese amor cristiano ha suscitado y animado hasta el heroísmo, durante veinte siglos, a millares de hombres que lo han convertido en el todo de su vida. Sin ese amor que la sostiene por dentro, la iglesia volvería a caer en la nada. La aparición en la tierra de un amor universal y de una intensidad semejante, cada vez mayor, es un fenómeno capital que es preciso registrar.

En fin, el cristianismo, lejos de sentirse quebrantado por la prueba de la duración, se ha hecho más vigoroso y —añadamos— más necesario. En un mundo sometido a la ley de la evolución y de la convergencia, la cristogénesis se presenta como la prolongación de la noogénesis en la que culmina la cosmogénesis. En un mundo prodigiosamente ensanchado por la ciencia, el cristianismo, lejos de quedarse «desmontado», cogido por sorpresa, se presenta como la única corriente de pensamiento capaz de abrazar en un gesto completo el todo del universo y el todo de la persona.

Situado en la corriente de una evolución interpretada como una ascensión de la consciencia, el fenómeno cristiano, considerado objetivamente y como aparición histórica observable, por su orientación hacia una síntesis a base de amor, progresa en la dirección que se presumía en la flecha de la noosfera. En su impulso hacia adelante, esta flecha ascendente implica la conciencia de encontrarse en relación actual con un polo espiritual y transcendente de convergencia universal.

En presencia de tanta perfección y de tan gran coincidencia con la marcha del universo, ¿no hay motivos para preguntarse, simplemente como hombres de ciencia y fuera de la fe cristiana, si no representará probablemente el cristianismo la realidad explicativa última del movimiento del universo *hacia adelante* y *hacia arriba*? [129].

129. *Ibid.*, 353-361.

A los ojos del hombre contemporáneo es la capacidad de dar una interpretación significativa del mundo lo que constituye la *verdad* de una religión. Como hemos visto, para Teilhard la religión que mejor armoniza con la idea de un universo en progreso por las vías de la complejidad y de la consciencia creciente, hacia un centro de convergencia y de trascendencia, será la religión más verdadera, la que dé a la vida y a la acción del hombre su máximum de sentido. Pues bien, entre todas las corrientes humanitarias y religiosas, sólo el cristianismo se muestra capaz de operar esta síntesis en Jesucristo. Esta *coherencia* de los dos fenómenos debería realmente llamar la atención, incluso en los que no creen. Aquí se detienen la reflexión fenomenológica y la filosofía religiosa de Teilhard.

12. *El Cristo-omega*

El gran descubrimiento y el mayor gozo de Teilhard fue la gradual identificación del punto omega con el Cristo de la revelación. El mayor acontecimiento de mi vida —nos dice— habrá sido la gradual identificación de dos soles: uno de esos astros es la cima cósmica que postula una evolución generalizada, de tipo convergente; el otro está formado por el Cristo resucitado de la fe cristiana. Teilhard no confunde a la ciencia con la revelación. Pero, al confrontar su visión del mundo sacada de la evolución cósmica y orgánica, en su impulso ascendente, con los datos de la revelación sobre el universo y la humanidad, percibe entre ambas visiones una *coherencia,* una *armonía* que lo deja maravillado. Hay un mismo movimiento que parece llevarlos a un encuentro entre sí: movimiento de abajo arriba y luego de arriba abajo. Cambiando entonces de perspectiva y dando la vuelta a la situación, mirando al mundo desde arriba, Teilhard habla ahora como creyente: se sitúa de antemano en el plano de la fe. A la luz de la revelación, omega se «cristifica». «Cristo posee todos los atributos superhumanos del punto omega»)[130]. «Cristo, *hic et nunc,* ocupa para nosotros, en posición y en función, el lugar del punto omega»[131]. «Bajo la influencia iluminadora de la gracia,

130. *Super-humanidad, Super-Cristo, Super-caridad, o. c.,* 191.
131. *Ibid.,* 191.

nuestro espíritu reconoce en las propiedades unitivas del fenómeno cristiano una manifestación (reflexión) de omega sobre la conciencia humana e identifica al omega de la razón con el Cristo universal de la revelación» [132]. La cosmogénesis y la antropogénesis están en función de la cristogénesis. Comprender la evolución es comprender la misteriosa figura del Cristo resucitado como el objetivo y el punto de convergencia de la evolución. Pero entonces pasamos de la hipótesis filosófica al hecho histórico, del análisis fenomenológico y filosófico al plano de la fe y de la cristología.

Podemos seguir en la obra de Teilhard esta «cristificación» progresiva de su visión de la evolución.

En *El fenómeno humano* (1940) Teilhard admite explícitamente que fue Cristo el que le inspiró su concepción del punto omega: «Nunca me hubiera atrevido a considerar y formular de manera racional su hipótesis si, dentro de mi conciencia de creyente, no hubiera encontrado, ya no sólo su modelo especulativo, sino su misma realidad viva» [133]. Mientras permanecemos en el nivel del análisis científico o de la interpretación filosófica de la evolución, el rostro de omega sigue siendo vago. Es la revelación la que viene a manifestar la verdadera identidad de omega: se llama Cristo. Entonces, «en lugar del vago foco de convergencia que requiere como término esta evolución, aparece y se instala la realidad personal y definida del Verbo encarnado, en quien todo adquiere consistencia. La vida para el hombre. El hombre para Cristo. Cristo para Dios» [134].

En 1943 Teilhard describe la coincidencia en Cristo de los dos centros cósmico y divino:

> Cristo coincide... con lo que he llamado antes el punto omega... Por muchas vueltas que se dé a las cosas, el universo no puede tener dos cabezas; no puede ser bicéfalo. Por muy sobrenatural que acabe siendo la operación sintetizadora que el Dogma reivindica para el Verbo encarnado, ésta no puede ejercerse en divergencia con la convergencia natural del mundo, tal como la hemos definido anteriormente. Centro universal crístico, fijado por la teología, y centro universal cósmico, postulado por la antropogénesis; a fin

132. *Ma position intellectuelle, o. c.,* 174.
133. *El fenómeno humano, o. c.,* 357.
134. *Herencia social y progreso* (1938), en *El porvenir del hombre, o. c.,* 47-48.

de cuentas, los dos focos coinciden (o por lo menos se superponen) necesariamente en el medio histórico en que nos encontramos situados. Cristo no sería el único motor, el único desenlace del universo, si el universo pudiera de algún modo agruparse, incluso en un grado inferior, fuera de él. Más aún, Cristo se habría encontrado aparentemente en la incapacidad física de centrar sobre sí, sobrenaturalmente, el universo, si éste no hubiera ofrecido a la encarnación un punto privilegiado en el que tienden a reunirse todas las fibras cósmicas, por su estructura natural. Así pues, hacia Cristo es hacia donde se vuelven nuestros ojos cuando, en cualquier grado de aproximación, miramos hacia adelante, hacia un polo superior de humanización y de personalización [135].

Finalmente, en 1955, en *Lo crístico,* nos dice: «Si aceptamos la evidencia de que el Cristo de la revelación no es otra cosa sino el omega de la evolución..., comienza a brillar positivamente una salida en lo más alto del porvenir. En un mundo ciertamente abierto a su cima *in Christo Jesu,* ya no corremos el riesgo de morir asfixiados» [136].

Para Teilhard, esta identificación entre Cristo y omega, esta coherencia, esta armonía entre una religión de tipo crístico y una evolución de tipo convergente, encuentran su apoyo y su fundamento en la cristología misma de san Pablo y de san Juan: «Si el mundo es convergente y si Cristo ocupa su centro, entonces la cristogénesis de san Pablo y de san Juan no es otra cosa, ni nada menos, que la prolongación simultáneamente esperada e inesperada de la noogénesis, en la que de acuerdo con nuestra experiencia culmina la cosmogénesis» [137].

En virtud de su divinidad y de su unión hipostática, el Cristo histórico, Verbo encarnado, es el centro de la cosmogénesis y la cima del cono evolutivo. Cristo es idénticamente el punto omega. San Pablo dice: «Todo subsiste en él» (Col 1, 17); «Dios tuvo a bien hacer habitar en él toda la plenitud» (Col 1, 19). El cosmos por entero, como un solo bloque, es sostenido por la poderosa energía del Verbo encarnado. Por la encarnación, que es la kénosis de Dios en la materia, Cristo se ha hecho solidario de todo el cosmos: espacio y tiempo; por la redención, por su resurrección y su eucaristía, lleva adelante su obra de unificación de todos los hombres y de recapitulación en sí mismo de la hu-

135. *Super-humanidad, Super-Cristo, Super-caridad, o. c.,* 191.
136. *Le Christique* (1955), en *Oeuvres* 13, 106.
137. *El fenómeno humano, o. c.,* 359.

manidad y del universo entero. La acción de Cristo se extiende a todo: es verdaderamente el Cristo universal.

En 1934, en *Como yo creo,* Teilhard presenta de este modo los artículos de su credo: «Creo que el universo es una evolución. Creo que la evolución se dirige hacia el espíritu. Creo que el espíritu, en el hombre, desemboca en lo personal. Creo que lo personal supremo es el Cristo universal» [138]. La esencia del cristianismo se reduce al Dios hiper-personal que agrega a sí mismo, sin confundirlos, en Jesucristo y por Jesucristo, todo lo creado cósmico y todo lo creado personal. Cristo es el centro de unificación de una convergencia universal, el motor de energía unitiva de un mundo que evoluciona. Gracias al Verbo encarnado, que construye hacia adelante, tenemos la garantía de la transcendencia del hacia arriba.

Para Teilhard, esta visión del Cristo-omega, centro cósmico y divino al propio tiempo, es de enormes consecuencias: eclesiales y espirituales. Al amar a Cristo-omega, amamos la evolución hasta el fondo. En régimen cristiano las dos atracciones fundamentales (teocentrismo y antropocentrismo) que hasta ahora distanciaban el cielo y la tierra, separando a cristianos y a sabios, a la iglesia y a la ciencia, se reconcilian finalmente y coinciden en Cristo y en el cristianismo [139]. *De hecho,* «ninguna fe religiosa desprende... un calor tan elevado, un dinamismo tan intenso de unificación como el cristianismo» [140].

13. *Sentidos y aspectos diversos de omega*

Podemos ahora intentar sistematizar los diversos sentidos que encierra, en Teilhard, la realidad de omega. En efecto, este punto omega, al no manifestar su plenitud más que por etapas, reviste varios sentidos, de donde surgen a veces ciertas ambigüedades [141].

Distingamos, en primer lugar, dos consideraciones de omega: la primera, basada en los datos de la ciencia y de la razón; la

138. *Como yo creo, o. c.,* 105.
139. *Cristianismo y evolución* (1945), en *Como yo creo, o. c.,* 191.
140. *Le Christique, o. c.,* 104.
141. Véase en este sentido: A. Haguette, *Le point oméga et la révélation,* en G. Dussault-A. Haguette y col., *Panthéisme, action, oméga chez Teilhard de Chardin,* Bruges-Montréal 1967.

segunda, basada en los datos de la revelación y de la fe. Si nos atenemos a estas dos consideraciones y a estas dos fuentes, omega posee dos sentido. En un primer sentido, es el centro de convergencia de la humanidad, un centro vivo, hiperconsciente e hiperpersonal, un centro real y actual, irreversible y transcendente. En un segundo sentido, omega es el Dios revelado en Jesucristo; es el Cristo que abraza a todos los hombres y reúne a todo el universo; es el Cristo total, universal.

Pero hay que señalar inmediatamente que la conclusión de la primera consideración se efectúa a su vez en dos tiempos o dos etapas, de modo que el conjunto de la reflexión de Teilhard sobre omega está realmente medido en tres tiempos: a) desde el punto de vista de la ciencia y del análisis *fenomenológico,* omega aparece como la cima inmanente del cono de la evolución; b) desde el punto de vista de la reflexión *filosófica,* omega es un centro divino, personal y transcendente; c) desde el punto de vista de la *revelación,* omega es el Cristo universal. Expongamos detadalladamente estos tres momentos de la reflexión de Teilhard y, por consiguiente, estos tres sentidos de omega.

1) En un primer tiempo, por fidelidad a la lectura de los acontecimientos de la historia de la evolución, Teilhard sienta la hipóttesis de omega como punto de convergencia de la humanidad y del cosmos entero, como un término de la maduración planetaria. Omega aparece como el polo superior de la evolución, como «el vértice del cono evolutivo terreno», como «el foco de convergencia simplemente inmanente» [142], como el estado colectivo de la consciencia reflexiva. En este primero tiempo, omega se sitúa, so pena de incoherencia científica, como el punto final de la evolución cósmica que desemboca en el triunfo del espíritu. En el momento en que, «considerado en el plano ascendente, desde nuestro lado de las cosas, el vértice del cono evolutivo (el punto omega) se perfila al principio en el horizonte como un foco de convergencia simplemente inmanente: la humanidad totalmente reflexiva sobre sí misma» [143], omega es concebido simplemente como el último término de la serie y queda definido como la concentración última de la noosfera sobre sí misma:

142. *Bosquejo de una dialéctica del espíritu, o. c.,* 140-142.
143. *Ibid.,* 142.

> En virtud de su naturaleza convergente, la hominización no se concibe en modo alguno (vista desde el punto en que nos hallamos) sino como terminando, cualquiera que sea el trayecto por ella seguido, en *un punto de reflexión colectiva* en el que la humanidad, habiendo realizado (a la vez técnica e intelectualmente), en sí misma y en torno a ella, el máximum de coherencia posible, se hallará llevada a un punto crítico superior —a la vez de inestabilidad, de tensión y de metamorfosis— coincidente para nosotdos, parece ser, con los límites fenoménicos del mundo [144].

Bajo este primer aspecto omega no aparece todavía como transcendente. Es concebido como el punto más elevado y el más denso del proceso de complejidad consciente de la evolución, un punto conjeturado y probable, un punto futuro, fruto de la co-reflexión de la humanidad, que no se alcanzará —si es que alguna vez se alcanza— más que después de una duración imprevisible, que escapa a todo cálculo. Bajo esta primera forma, omega es un punto totalmente ideal y virtual, una unidad de pura convergencia, que está aún por realizar. Omega no se identifica todavía con Dios.

Una vez conjeturado y asentado en este primer paso este punto de maduración de la humanidad por medio de una interiorización progresiva, puede uno detenerse satisfecho. Pero puede también preguntarse si no habrá que seguir buscando para descubrir la condición última de inteligilibidad de este proceso irreversible. Teilhard se esfuerza en mostrar que este nuevo paso es indispensable, ya que el primer sentido de omega está lejos de agotar toda la riqueza de su realidad. Pero la reflexión ha de hacerse entonces filosófica.

2) Analizando las condiciones concretas de la existencia futura de este primer omega es como Teilhard, según se ha visto anteriormente, llega a afirmar la existencia actual, independiente, auto-subsistente de omega. En efecto, considerado bajo su rostro evolutivo, como una magnitud que se realiza por la unificación progresiva de la humanidad, en el interior y como último término de la serie, omega no llega a explicar suficientemente la marcha *concreta* de la evolución. «Tengamos muy presente que bajo el aspecto de esta su cara evolutiva, omega no muestra más que la mitad de sí mismo: último término de la serie, es al mismo

144. *El rebote humano de la evolución, o. c.,* 241-242.

tiempo algo *fuera de serie*»[145]. «Pero examinándolo más detenidamente, se ve que ese foco, para subsistir, supone tras de él, más profundo que él, un núcleo transcendente, divino»[146]: un centro amable y amante, principio último de unificación, capaz de asegurar efectivamente el proceso de personalización y de unanimización (amorización) de la humanidad. Ese foco supremamente autónomo, auto-subsistente, hiper-consciente e hiper-personal, es el único omega verdadero, el Dios omega.

De este modo el término omega, que se aplicaba antes a un estado conjeturado de reflexión colectiva de la humanidad, parece ahora como el centro supremo y personal, responsable *hic et nunc* del proceso evolutivo, único capaz de promover el amor entre los hombres y de garantizar el éxito de la evolución. Ese *ya uno,* preexistente a la evolución, ese omega, es Dios. Omega no es ya el simple producto final de la evolución, sino un punto que transciende a la evolución, el motor que desde fuera la alimenta y la garantiza. Se concibe entonces a omega como una realidad eminentemente personal y actual, autónoma, transcendente, y esto por razones de irreversibilidad, de polaridad, de unanimidad (*Como yo veo*) o, de forma equivalente, por razones de amor y de supervivencia (*El fenómeno humano*). Teilhard detalla en varias ocasiones los atributos que se requieren en omega para que pueda cumplir estas funciones.

a) Omega es un *centro personal.* En efecto, para satisfacer las exigencias de una evolución de la biosfera que se prolonga en adelante como noosfera, omega tiene que llevar a cabo la reunificación de todas las conciencias. Pues bien, para realizar la reunificación de lo que hay de único y de más elevado en el hombre, a saber, su cualidad de persona, omega tiene que poseer también ese carácter; así pues, será hiper-consciente e hiper-personal. De lo contrario, ¿cómo podría ser el lugar de la comunión de los «únicos» en su unicidad? Omega debe ser una persona, Alguien.

b) Más aún, debe ser un Alguien *amable* y *amante,* capaz de ser amado y de amar. En efecto, para que la culminación del proceso de hominización conduzca a la unión de las personas,

145. *El fenómeno humano, o. c.,* 327.
146. *Bosquejo de una dialéctica del espíritu, o. c.,* 142.

es preciso que esta unificación se produzca por lo que éstas tienen de mejor, por la única energía capaz de acercar a los hombres entre sí personalizándolos, es decir, el *amor*. Para que la unión personalista se realice, hay que reconocer la realidad de un amable y amante en la cima del mundo. Sólo omega, reconocido como alguien con un rostro y un corazón, resulta atractivo y unificante. De lo contrario, la evolución se viene abajo. Porque «el amor muere al contacto con lo impersonal y lo anónimo» [147].

c) Omega es un centro *real y actual*. En efecto, el principio dinámico de un fenómeno real y actual tiene que ser también real y actual. El universo está orientado desde el comienzo: se trata de una constatación de la ciencia. Por tanto, si hay una evolución *dirigida,* aquello que da cuenta de la evolución tiene que estar actuando también desde el comienzo. «Para una noosfera actual y real, un centro también real y actual» [148]. Sin atracción actual, ¿cómo podría omega orientar desde el comienzo la unificación progresiva de la humanidad? También tiene que ser actual por razones de *amor*. En efecto, puesto que la función del centro de los centros es favorecer la unión de las personas por el amor, tiene que gozar de una existencia actual. «El punto omega, con el objeto de llegar a ser extremadamente atractivo, debe ya estar también supremamente presente» [149]. En una palabra, si no fuera real y actual, omega no podría dirigir la evolución desde los orígenes y tampoco podría ser objeto de amor ni unificar por el amor.

d) Omega es un centro *irreversible y trascendente*. Después del paso de la consciencia reflexiva, la evolución no puede morir. El pensamiento tampoco puede caer. Porque en una perspectiva de muerte total, el hombre no puede vivir ni actuar. En una humanidad planetizada la exigencia de irreversibilidad se deduce como una condición explícita de la acción. Pues bien, para consolidar la evolución e impedir que muera, omega tiene que revestir un carácter de transcendencia, es decir, ser él mismo emergente e independiente de la evolución. De lo contrario, arrastrado también él en el espacio-tiempo de la evolución, no

147. *El fenómeno humano, o. c.,* 325.
148. *Ibid.,* 325.
149. *Ibid.*

podría cumplir con su función de consolidador. Sólo la existencia y el encuentro de un centro subsistente pueden consolidar: «El principio que necesitábamos hallar para una explicación... de la solidez paradójica de lo más frágil, lo poseemos ya: es omega» [150].

e) Omega es un centro *divino*. Caracterizado de esta manera, no cabe duda de que el centro de los centros, más profundo que todos los centros, es divino. Teilhard identifica explícitamente a omega como «Dios, centro de los centros» [151]. Frecuentemente habla de Dios-omega. Este omega, postulado, como término de la complejificación creciente del universo, no es solamente un foco inmanente de convergencia, sino un centro ya auto-subsistente, principio último de personalización, de amorización, de irreversibilidad.

De esta forma, el camino racional hacia omega se convierte en una especie de prueba de la existencia de Dios sobre una base muy amplia. Por una parte, una reflexión científica sobre la consumación del universo en la noosfera demuestra que la evolución tiene un sentido, una orientación, una finalidad. Por otra parte, la contingencia del universo demuestra que, él solo, no puede dar plenamente cuenta de su finalidad. Por tanto, hay que admitir la existencia del Dios-omega. En efecto, sólo Dios da una explicación coherente, inteligible, total, del fenómeno de la evolución.

Si queremos reducir el proceso de Teilhard a un silogismo, podríamos formularlo de esta manera, *mayor*: nos encontramos ante el hecho de una evolución orientada, convergente, a través de una complejificación-consciencia. En la *menor* descubrimos las condiciones transcendentales de este hecho. Como *conclusión*, afirmamos la realidad de Dios, el único que puede explicar con coherencia este hecho inicial. En vez de partir de las aspiraciones de cada hombre, Teilhard parte de las aspiraciones de la nooosfera en su plenitud. La base del camino hacia Dios es la evolución, con todos sus millones de años, y en la totalidad del fenómeno, que incluye a la humanidad y al universo entero. Dios resulta entonces necesario para dar su sentido y su coherencia al fenómeno total. Después de la biosfera y de la noosfera, la

150. *Ibid.*, 327.
151. *Ibid.*, 357.

teosfera. Omega es un ser actual, preexistente a la evolución, autónomo, personal, transcendente al universo, amable y amante, «motor, colector y consolidador hacia adelante de la evolución» [152]. Siendo personal, personaliza y amoriza; siendo transcedente, consolida e inmortaliza a la evolución.

3) En un *tercer sentido,* finalmente, omega es para el cristiano Teilhard Cristo en cuanto que realiza la coincidencia entre el centro universal divino, que señala la revelación y la teología, y el centro universal cósmico, término de la evolución, que postula la antropología. El Cristo de la revelación se muestra como el omega de la evolución. Este Cristo-omega es primeramente el Jesús de la historia, pero también y sobre todo el Cristo resucitado, ampliado a las dimensiones del mundo, que abraza a todos los hombres y recoge en sí todos los elementos del mundo [153]. Para hablar de esta función de Cristo respecto al mundo y la humanidad, Teilhard habla del Cristo universal, del Cristo evolucionador, del Cristo parusíaco. Examinemos el sentido y el alcance de estos títulos, ya que constituyen algo así como los capítulos de la cristología de Teilhard.

14. *El Cristo universal*

Teilhard vuelve con frecuencia sobre este tema del Cristo universal, especialmente en la *Nota sobre el Cristo universal* (1920), *Cristianismo y evolución* (1945), *Mi universo* (1924), *Como yo creo* (1934) y *El corazón de la materia* (1950). Teilhard utiliza los sinónimos de «Cristo universal», de «Cristo total», de «Cristo cósmico». Estas expresiones se refieren a Cristo en el papel que asume de reunir y de unificar en él todo el universo y toda la humanidad.

En un universo orgánico «todo tiene que ver con todo... Para cualquier hombre que piense, el universo forma un sistema interminablemente unido en el tiempo y en el espacio. Según el común parecer, forma un bloque... El mundo constituye un todo» [154]. El hombre, cada uno de los hombres, está ligado inse-

152. *El grupo zoológico humano, o. c.,* 131.
153. *Como yo creo, o. c.,* 137.
154. *Ibid.,* 110.

parablemente al resto del universo: es un mismo y único tejido indesgarrable. Entonces, al encarnarse, al «inocularse» en una porción de la materia, Dios diviniza en primer lugar a ese trozo del universo, pero además, en virtud de la solidaridad que existe entre todos los componentes del mundo, Cristo se va agregando poco a poco a todo el universo y a toda la humanidad. De esta forma, la unificación de todo y de todos se lleva a cabo progresivamente en torno a un eje, a un centro, que es Cristo. En definitiva, el proceso de la evolución es una cristogénesis.

Son múltiples las expresiones que utiliza Teilhard para designar esa realidad que anima y que dirige todo este proceso. El Cristo universal es el Cristo total y totalizante [155], el «centro orgánico del universo entero..., el que nos presentan los evangelios y más especialmente san Pablo y san Juan» [156]. Por la encarnación Dios se «cristifica» y en ese mismo movimiento «cristifica» al universo y a la humanidad. «El universo cristificado» o «el Cristo universal» es la misma cosa [157]. El Cristo universal es «aquel que, por su nacimiento y por su sangre, conduce todas las criaturas a su Padre; el Cristo de la eucaristía y de la parusía, el Cristo consumador y cósmico de san Pablo..., polo físico de síntesis universal» [158]. Esta visión de Cristo en su acción dinámica de agrupación en sí mismo del cosmos y de la humanidad es una *intuición* que estaba ya presente en los primerísimos escritos de Teilhard. Ya en 1916, en *La vida cósmica,* escribe con claridad:

> La encarnación es una renovación, una restauración de todas las fuerzas y las potencias del universo; Cristo es el instrumento, el centro, el fin de toda la creación animada y material; por su medio todo es creado, santificado, vivificado. Esta es la enseñanza constante y corriente de san Juan y de san Pablo (el más «cósmico» de los escritores sagrados), enseñanza que ha pasado a las frases más solemnes de la liturgia..., pero que repetimos y las generaciones seguirán repitiendo hasta el fin, sin lograr adueñarse ni hacerse idea de su significación misteriosa y profunda, ligada como está a la comprensión del universo.
>
> Desde el origen de las cosas comenzó un adviento de recolección y de esfuerzo, a lo largo del cual, dócil y amorosamente, los determinismos se han ido plegando y orientando en la preparación de un fruto inesperado

155. *Ibid.,* 134-137.
156. *Nota sobre el Cristo universal* (1920), en *Ciencia y Cristo, o. c.,* 37.
157. *Le Christique, o. c.,* 105.
158. *Cristianismo y evolución, o. c.,* 198.

pero no desconocido. Las energías y las substancias del mundo, por armoniosamente adaptadas y manejadas que pareciera estarlas haciendo germinar por completo de su inmanencia el supremo trascendente, se iban concentrando y depurando en el trono de Jessé; con sus tesoros destilados y acumulados iban componiendo la joya resplandeciente de la materia, la perla del cosmos y su punto de contacto con el Absoluto personal encarnado, la bienaventurada Virgen María, reina y madre de todas las cosas, verdadera Deméter... y cuando llegó su día, se reveló de súbito la finalidad gratuita y profunda del universo; desde los tiempos en que el primer soplo de la individualización, pasando sobre el *supremo centro inferior* distendido, hacía sonreír en él las mónadas originales, todo estaba ya en movimiento hacia el recién nacido de la mujer...
Y después que Cristo nació, y que cesó de crecer, y que murió, *todo ha continuado moviéndose porque Cristo no ha acabado todavía de formarse* No ha terminado de recoger sobre sí los últimos pliegues de la túnica de carne y de amor que le forman sus fieles... *El Cristo místico no ha alcanzado su pleno crecimiento, ni por tanto el Cristo cósmico.* Uno y otro, a la vez, *son y llegan a ser*: y en la prolongación de este engendramiento se encuentra situado el resorte último de toda actividad creada. Por la encarnación, que ha salvado a los hombres, ha sido transformado y santificado el devenir mismo del universo; Cristo es el término de la evolución, *incluso natural* de los seres; *la evolución es santa.* He aquí la *verdad liberadora,* el remedio divinamente preparado para las inteligencias fieles, pero apasionadas, que sufren por no poder conciliar entre sí dos impulsos casi igualmente imperiosos y vitales: la fe en el mundo y la fe en Dios [159].

La obra de Teilhard representa ciertamente uno de los mayores esfuerzos contemporáneos por ensanchar y renovar la cristología. Para él, el cristianismo tiene que rejuvenecerse y dilatarse para hacer frente a las exigencias de un mundo que se descubre continuamente mayor. Teilhard percibe realmente un desnivel, por lo menos en su época, entre la inmensidad asombrosa del universo (espacio, duración, complejidad) que nos revela la ciencia, y la presentación a menudo estrecha, mezquina, estática, jurídica del misterio de Cristo. Los no creyentes se alejan de un Cristo que se les presenta más pequeño que el mundo; los creyentes ven igualmente desgarrado su corazón. ¿Cómo devolverle al Cristo Señor toda su «realidad» en un universo en expansión? Teilhard no disponía quizás del instrumental filosófico y teológico suficiente para fundamentar y formular sus intuiciones, pero vislumbró acertadamente la necesidad de un reajuste en la teología tradicional.

159. *La vida cósmica* (1916), en *Escritos del tiempo de guerra,* Madrid ²1967, 76-77.

Lo cierto es que la *cristología* está en el corazón del pensamiento religioso de Teilhard. La cuestión para él es la siguiente: ¿qué pasa con Cristo en un mundo en el que la complejidad y la inmensidad del universo explotan por doquier? Es preciso concretar y desplegar una cristología que guarde proporción con las dimensiones del universo, es decir, reconocer que Cristo posee en virtud de la encarnación y de la redención ciertos atributos universales y cósmicos que hacen de él el centro personal de la evolución. «*Universalizar* a Cristo es el único modo que tenemos de conservarle sus atributos esenciales en una creación prodigiosamente aumentada» [160]; es también el único modo de captar, pero corrigiéndolos, todos los intentos de los panteísmos modernos [161].

Mientras que la noción de Cristo-Rey evoca un poder que corre el peligro de concebirse como puramente jurídico, la de Cristo universal propone a Cristo como centro orgánico del universo entero (incluidos los ángeles y los hombres) [162]. Hasta ahora —observa Teilhard— sólo se han puesto de relieve dos aspectos de Cristo: el hombre Jesús y el Verbo de Dios. Ha quedado en la sombra un tercer aspecto, a saber, el Cristo universal que afirma san Pablo. Volvamos a san Pablo, escribe Teilhard en 1927, recordemos que lo sobrenatural se nutre de todo y aceptemos hasta el fondo sus magníficas perspectivas, según las cuales el Cristo de san Pablo se nos aparece como aquel en el que todo se ha creado y aquel en quien el mundo entero, con toda su profundidad, su anchura, su grandeza, su longitud, su ser físico, su ser espiritual, alcanza y goza de consistencia [163].

En efecto, en san Juan y en san Pablo es en donde Teilhard se apoya para proponer su visión del Cristo universal. El prólogo de san Juan nos enseña que el Cristo de los evangelios es la palabra de Dios que ha tomado carne entre los hombres, que se ha inmerso en la materia. San Pablo por su lado afirma que «todo ha sido creado por él y para él» y que «todo tiene en él su consistencia» (Col 1, 15-19). Teilhard, que ve en toda la evolución una búsqueda de unidad cósmica, sintetizándose el

160. *Algunas reflexiones sobre la conversión del mundo, o. c.*, 149.
161. *Ibid.*, 149.
162. *Nota sobre el Cristo universal, o. c.*, 37.
163. *El medio divino* (1927), ^{5}1967, 41-51.

mundo material en el hombre y vinculándose entre sí y conjuntándose a su vez la humanidad mediante una energía unificante y amorizante, se apoya en estos pasajes de la Escritura para afirmar la identidad del punto omega con el Cristo Señor y su cuerpo místico. San Bruno se sintió seducido por el Cristo solitario; san Francisco, por el Cristo pobre; santo Domingo, por el Cristo verdad; san Ignacio, por el Cristo caudillo y rey. Teilhard, por su parte, se sintió fascinado por el Cristo universal de san Pablo, centro y cabeza del universo, presente en cada uno de los momentos de la ventura cósmica y humana que es preciso sostener desde arriba.

Para Teilhard, el Cristo universal es su forma de comprender la encarnación en toda su plenitud y con todas sus implicaciones concretas; es el Verbo encarnado, con su prolongación y su culminación en el Cristo resucitado y en el Cristo eucarístico. Intentemos concretar el sentido de esta expresión, en la perspectiva de Teilhard, con sus elementos y el peso de cada uno de ellos.

1) En un primer sentido, el Cristo universal no es otra cosa más que Jesús de Nazaret, el Cristo histórico de los evangelios. En 1944, Teilhard escribe en este sentido: «Concreta e históricamente, es incontestable que la noción viva y conquistadora del Cristo universal ha aparecido en la conciencia cristiana a partir del *hombre-Jesús* reconocido y adorado como Dios. Todavía hoy mismo, suprimir la historicidad de Cristo... equivaldría a hacer que se desvaneciese en lo irreal instantáneamente toda la energía mística acumulada desde hace dos mil años en el *phylum* cristiano. Cristo nacido de la Virgen y Cristo resucitado: los dos no forman más que un solo bloque inseparable» [164]. «Cuanto más se reflexiona en las leyes profundas de la evolución —dice en 1945—, más se convence uno de que el Cristo universal no podrá revelarse al fin de los tiempos en el vértice del mundo más que si se ha introducido previamente en éste durante la ruta, *al nacer,* bajo la forma de *elemento.* Si efectivamente el universo se mantiene en movimiento por el Cristo-omega, como contrapartida, de donde extrae el Cristo-omega, para nuestra ex-

164. *Introducción a la vida cristiana, o. c.,* 175.

periencia, toda su consistencia es de un germen concreto, el *hombre de Nazaret»* [165].

2) Así pues, es Jesús de Nazaret el que Teilhard tiene presente cuando identifica al Cristo de la revelación con el omega de la evolución. Esta identificación le lleva a una *segunda afirmación,* a saber, que Cristo forma un centro personal para toda la humanidad y para todo el universo material.

En el orden concreto actual, Cristo cumple ahora la función del Dios-omega. Centro personal, que ejerce su influencia unificante y amorizante sobre todo el proceso de la evolución. Este destino de Cristo es un favor inesperado y gratuito que el mundo no podía naturalmente aspirar a recibir. Pero sigue siendo verdad que la encarnación ha reagrupado el universo en lo sobrenatural que, concretamente hablando, ya no hay en el universo más que un solo centro, a la vez natural y sobrenatural, que mueve a toda la creación, a saber Cristo Jesús, centro personal y cósmico de todo y de todos. En adelante, el mundo está centrado *in Christo Jesu* [166]. Por otra parte, Cristo no podría centrar en sí mismo el universo si éste no hubiera ofrecido a la encarnación un punto privilegiado en el que tienden a juntarse todas las fibras cósmicas [167]. En 1951 escribe Teilhard: «Para incorporar (según la expresión de san Pablo) todas las cosas en sí, y para volver a entrar después en el seno del Padre «con el mundo en él», ya no le basta a Cristo... santificar sobrenaturalmente una mies de almas, sino que además le es preciso, en ese mismo movimiento, llevar creativamente a la noogénesis cósmica al tér-

165. *Cristianismo y evolución, o. c.,* 199-200. Si en Teilhard se observa una atención desproporcionada al Cristo universal en detrimento del Jesús de Nazaret, este hecho se explica sin duda por la inclinación natural de su espíritu, que se dirigía más hacia el futuro que hacia el pasado, así como por su preocupación apologética.

166. Es ésta la ocasión de recordar un texto ya citado: «Por muchas vueltas que se dé a las cosas, el universo no puede tener dos cabezas: no puede ser bicéfalo... centro *universal crístico,* fijado por la teología, y centro *universal cósmico,* postulado por la antropogénesis; a fin de cuentas, los dos focos coinciden (o por lo menos se superponen) necesariamente en el medio histórico en el que estamos situados. Cristo no sería el único motor, el único desenlace del universo, si el universo pudiera de algún modo agruparse, incluso en grado inferior, fuera de él» (*Super-humanidad, Super-Cristo, Super-caridad, o. c.,* 191).

167. *Ibid.,* 191-192.

mino natural de su madurez» [168]. El Cristo universal es el *super-Cristo,* es decir, «el Cristo de siempre, que se manifiesta a nosotros bajo una forma y unas dimensiones, con una urgencia y una superficie de contacto, agrandadas y renovadas» [169].

La función del Cristo universal reposa *en primer lugar* en la *encarnación.* Para Teilhard, la encarnación es el misterio central del cristianismo. Dios ha creado para encarnarse y para divinizar a los hombres: la encarnación y la divinización del hombre no hacen más que una sola cosa. En este sentido, la natividad, o la epifanía de Dios en la carne tiene más peso en la cristología de Teilhard que la resurrección. Teilhard subraya en varias ocasiones y con energía toda la «seriedad» de la encarnación: Dios se ha «inmergido» de veras en la materia y en el mundo:

> El Redentor sólo ha podido penetrar en la trama del cosmos, infundirse en la sangre del universo, fundiéndose primero en la materia para renacer de ella acto seguido... La pequeñez de Cristo en su cuna y las pequeñeces mucho mayores que han precedido a su aparición entre los hombres, no constituyen únicamente una lección moral de humildad. Son en primer lugar la aplicación de una ley de nacimiento y, a continuación, el signo de un dominio definitivo de Jesús sobre el mundo. Precisamente porque Cristo se *inoculó* en la materia, ya no se le puede separar del crecimiento del espíritu: está tan incrustado en el mundo visible que ya no sería posible arrancarle de él sino conmoviendo los cimientos mismos del universo.
> En buena filosofía cabe preguntarse si cada elemento del mundo no extenderá sus raíces hasta los últimos confines del pasado.
> ¡Con cuánta mayor razón habrá que reconocer en Cristo esta misteriosa preexistencia! No solamente *in ordine intentionis,* sino también *in ordine naturae omnia in eo condita sunt.* Las prodigiosas duraciones que preceden a la primera navidad no están vacías de él, sino penetradas por su potente influjo. La agitación de su concepción es la que remueve las masas cósmicas y dirige las primeras corrientes de la diosfera. La preparación de su alumbramiento es lo que acelera los progresos del instinto y la eclosión del pensamiento sobre la tierra. No nos escandalicemos pues, tontamente, por las interminables esperas que nos ha impuesto el Mesías. Hacía falta nada menos que los esfuerzos terribles y anónimos del hombre primitivo, y la larga belleza egipcia, y la inquieta espera de Israel, y el perfume lentamente destilado de las místicas orientales, y la sabiduría cien veces refinada de los griegos, para que en el árbol de Jessé y de la humanidad pudiera

168 *Del cosmos a la cosmogénesis* (1951), en *La actuación de la energía, o. c.,* 245.

169 *Super-humanidad, Super-Cristo, Super-caridad, o. c.,* 190.

brotar la flor. Todas estas preparaciones eran cósmicamente, biológicamente necesarias para que Cristo pisara el escenario humano... Cuando Cristo apareció en los brazos de María, acababa de levantar el mundo [170].

De esta manera, por la encarnación, Cristo «es interior al mundo, enraizado en el mundo hasta el corazón del más pequeño átomo» [171]. La evolución no puede ser plenamente evolución si no hay una «involución» —a saber, la encarnación— que le garantice un sentido que la transciende. Hay evolución de lo inmanente porque, en el Verbo encarnado, hay una involución de lo transcendente. Por la encarnación, por consiguiente, Cristo no sólo se incorpora toda la humanidad, sino también todo el mundo material asumido en esa humanidad. «Supuesto que se halle, por su encarnación, en este punto singular cósmico de toda convergencia, Cristo se vuelve ante todo inmediatamente coextensivo a la enormidad espacial... Situado de esta forma, Cristo se encuentra, con la misma facilidad, en equilibrio con el abismo temporal en el que se sumergen las raíces del espacio... El que Cristo haya emergido en el campo de las experiencias humanas solamente durante un instante, hace dos mil años, eso no le va a impedir ser el eje y la cima de una maduración universal» [172].

La función del Cristo universal descansa *en segundo lugar* en *la resurección,* que es la manifestación sensible del dominio de Cristo sobre el universo. La resurrección «supone la toma de posesión efectiva por Cristo de sus funciones de centro universal. Hasta allí era en todas partes como un alma que recoge penosamente sus elementos embrionarios. Ahora irradia sobre todo el universo como una consciencia y una actividad dueñas de sí mismas. Ha emergido del mundo, después de haber sido bautizado. Ha llegado hasta los cielos después de haber tocado las profundidades de la tierra: *descendit et ascendit ut impleret omnia* (Ef 4, 10). Cuando, frente a un universo cuya inmensidad física y espiritual se nos manifiestan como algo cada vez más vertiginoso, nos sentimos espantados por el peso siempre creciente de energía y de gloria que hay que asignar al hijo de María

170. *Mi universo* (1924), en *Ciencia y Cristo, o. c.,* 82-84.
171. *Ciencia y Cristo* (1921), *o. c.,* 58.
172. *Cristología y evolución* (1933), en *Como yo creo, o. c.,* 97.

para tener derecho a seguir adorándole, pensemos en la resurrección» [173].

Es este el momento de subrayar que, para Teilhard, la creación, la encarnación y la redención son tres misterios íntimamente ligados entre sí. Ya en 1918 escribía: «creación, encarnación, redención, aunque marque cada una de ellas un grado más en la gratuidad del comportamiento divino, ¿no forman tres actos indisolublemente unidos en la aparición del ser participado?» [174]. En 1945, en *Cristianismo y evolución,* presenta los tres misterios como ligados entre sí y ligados a la idea del Cristo universal [175].

En fin, en esta empresa de agrupación del universo, Teilhard atribuye una función importante a la *eucaristía.* Por la eucaristía, en efecto, Cristo se hace capaz de unirse «corporalmente en cuanto persona» a todos los fieles, en cualquier momento y en cualquier lugar. De este modo Cristo se hace, físicamente, un ambiente de vida y un centro que controla el movimiento total del universo. Por esta presencia y esta acción Cristo santifica a la humanidad y en cierto sentido a la materia, trayéndole una promesa de transfiguración. Por medio de la eucaristía, que prolonga la encarnación, la omnipresencia de Cristo alcanza la totalidad del universo y de su duración. En 1926, en *El medio divino,* escribe Teilhard: «Si la eucaristía, pues, influye soberanamente sobre nuestras humanas naturalezas, su energía se extiende necesariamente, por efecto de continuidad, a las regiones menos luminosas que nos sostienen... En todo instante, Cristo eucarístico controla, desde el punto de vista de la organización del pleroma..., todo el movimiento del universo. Al asimilar nuestra humanidad el mundo material, al asimilar la hostia a nuestra humanidad, la transformación eucarística desborda y completa la transubstanciación del pan del altar. En un sentido segundo y generalizado, pero un sentido verdadero, las especies sacramentales están formadas por la totalidad del mundo, y la duración de la creación es el tiempo requerido para su consagración» [176].

173. *Mi universo, o. c.,* 86.
174. *El alma del mundo* (1918), en *Escritos del tiempo de guerra, o. c.,* 279.
175. *Cristianismo y evolución, o. c.,* 202-203. Véase también: *Algunas consideraciones generales sobre el cristianismo* (1939), en *Como yo creo, o. c.,* 147-152.
176. *El medio divino, o. c.,* 131-132.

La materia del sacramento es el propio mundo, en el que Cristo está presente para llevarlo a su culminación [177]. Gracias a la eucaristía, el acontecimiento de la encarnación alcanza a todos los hombres de todos los tiempos [178].

En realidad, desde la creación del mundo solamente se desarrolla un acontecimiento decisivo, a saber, la divinización del mundo por la encarnación y por la eucaristía, que es su prolongación. Esta presencia eucarística que prosigue y se va incrementando hasta el final de los tiempos autoriza a Teilhard a hablar del «Cristo cada vez mayor», es decir, del Cristo cuyo dominio sobre el mundo y sobre los hombres se va extendiendo cada vez más. Por medio de la eucaristía se prepara el Cristo total, el Cristo parusíaco: «Más allá de la hostia transubstanciada, la operación sacerdotal se extiende al mismo cosmos transformado gradualmente, a través de los siglos, por la encarnación nunca terminada. No hay más que una sola misa en el mundo, en todos los tiempos: la verdadera hostia, la hostia total, es el universo que Cristo penetra y vivifica cada vez un poco más íntimamente. Desde el origen más lejano de las cosas hasta su consumación imprevisible, a través de las agitaciones sin número del espacio sin límites, la naturaleza entera está experimentando lenta e irresistiblemente la gran consagración. Una sola cosa se está haciendo, en el fondo, desde siempre y por siempre, en la creación: el cuerpo de Cristo» [179].

De esta forma el universo se va moviendo hacia el hombre y el hombre se va moviendo hacia su consumación final, atraído por Cristo que, mediante su actividad creadora continua (como Verbo), mediante su actividad santificadora en las almas (como Cristo salvador y resucitado), por su omnipresencia eucarística, va construyendo su cuerpo místico y preparando el pleroma, la agrupación en Cristo de la humanidad y del universo. Todo el proceso de la creación se hace con vistas al pleroma, estado final del mundo, consumación de todas las cosas (la humanidad y el cosmos) en Jesucristo. Las expresiones que utiliza Teilhard re-

177. *Mi universo, o. c.,* 87.
178. *Ibid.,* 86. Véase también: *Tres historias a la manera de Benson,* sobre todo *La custodia,* en *Escritos del tiempo de guerra, o. c.,* 135-141.
179. *Panteísmo y cristianismo* (1923), en *Como yo creo, o. c.,* 82-83.

sultan a veces oscuras y sus explicaciones son insuficientes, pero en el fondo no intentan más que expresar de otra manera, a partir de la evolución, la función cósmica que san Pablo atribuye a Cristo. Teilhard intenta subrayar con toda decisión que la cosmogénesis es una cristogénesis. Como Verbo encarnado, Cristo lo sostiene todo, lo anima todo, lo orienta todo. En una palabra, el *Cristo universal* es Dios encarnado y, por consiguiente, el Cristo histórico, pero con su prolongación y su culminación en el Cristo resucitado y el Cristo eucarístico que perpetúa su presencia y su acción hasta el momento de la parusía.

El *Cristo universal* es una síntesis de Cristo y del universo. Teilhard ha descubierto en ese Cristo universal todo aquello en que soñaba: Cristo, cabeza del mundo cósmico y humano, recapitulador de todo, que debe ponerlo todo en manos del Padre; el Cristo total, con la realidad de su cuerpo místico; el Cristo todo en todos. Ese Cristo no se comprende debidamente más que en un mundo que ha hecho explotar todas las dimensiones del espacio-tiempo. Ese Cristo total y totalizante es el verdadero punto omega. Cuando creó el mundo, Dios quiso a Cristo; para tener a Cristo, tuvo que crear al hombre; para crear al hombre, tuvo que crear el enorme movimiento de la vida cósmica y orgánica. Desde el origen todo subía hacia el espíritu en la atracción del Cristo universal. Al final de su vida, en 1953, Teilhard escribe desde New York: la única cosa clara que concierne a su porvenir es «que querría emplear lo más intensamente posible los últimos años que me quedan en *cristificar* (como yo digo) la evolución (lo cual pide, a la vez, trabajo científico para establecer... la contingencia del universo, y trabajo religioso para separar la naturaleza universal del Cristo de la historia). Esto, y luego acabar bien, es decir, morir en afirmación de este evangelio» [180].

180. Carta del 8 noviembre 1953, en *Pierre Teilhard de Chardin, Nuevas cartas de viaje,* Madrid [4]1967, 169. Véase también G.-H. Baudry, *Le Christ universel, espoir pour le monde,* Paris 1979; G. Martelet, *Le Christ universel*: Études Teilhardiennes (1970) 51-62.

15. *El Cristo evolucionador y el Cristo parusíaco*

Estas dos expresiones intentan describir dos aspectos dinámicos del Cristo universal.

1) Teilhard contempla la creación a partir de su objetivo, de su acabamiento, más bien que a partir de sus orígenes. De ahí la importancia del punto omega. La universalidad de Cristo no se comprende más que en función de la evolución. El Cristo universal es el Cristo *evolucionador,* es decir, aquel que es al mismo tiempo motor (el que hace evolucionar sin evolucionar él mismo) y *finalidad* de la evolución [181]. En efecto, no hay ningún elemento del mundo, en ningún instante del mundo, que no se vea arrastrado, que no se mueva ni tenga que moverse fuera de su influjo. Del mismo modo, Cristo es el *término* en el que convergen todas las líneas de este mundo; es él el que da a la creación su consistencia; por consiguiente, es en él, como «cabeza de la creación», donde se acaba y culmina la evolución [182]. «Cristo animador y colector de todas las energías biológicas y espirituales elaboradas por el universo. Por lo tanto, finalmente, Cristo evolucionador... Tal es la figura, explicitada y generalizada, con la que en adelante se presenta a nuestra adoración el Cristo redentor y salvador» [183]. Para Teilhard, el «Cristo redentor está realizándose y explicitándose en la figura de un Cristo-evolucionador» [184].

Así pues, el Cristo *evolucionador* implica, en el pensamiento de Teilhard, una *coextensividad* de Cristo y del universo en evolución. Cristo no solamente ocupa su propio lugar en la evolución cósmica, sino que esa evolución es su «propia aventura». Muy pronto habla Teilhard de una «información progresiva del universo por Cristo»; Cristo es el «principio plasmático» del universo; Cristo actúa en el elemento cósmico para «subyugar» y «asimilar» todo lo demás; Cristo es el «colector de las ener-

181. *Super-humanidad, Super-Cristo, Super-caridad, o. c.,* 194.
182. *Ibid.,* 193.
183. *Ibid.*
184. *Introducción al cristianismo, o. c.,* 180. «Evolución» era el término adoptado por Teilhard para designar la redención. Esta identificación no dejó de plantear problemas; volveremos sobre ello en el capítulo donde se comparan Pascal, Teilhard y Blondel.

gías»[185]. La cristogénesis es la subida de una presencia y de una fuerza unificantes. No cabe duda de que es por los trabajos del hombre, imagen de Dios, y del cristiano, sal de la tierra, como lo *crístico* se va manifestando cada vez más en el universo para fecundarlo y transformarlo. Pero sigue siendo verdad que, en definitiva, es Cristo el que anima y mueve el universo mediante su acción sobre los hombres, a los que incita a trabajar por la construcción del mundo.

2) El Cristo *parusíaco* es el Cristo universal considerado en su estado final. La natividad fue una primera parusía velada. La verdadera parusía del Cristo universal, total, tendrá lugar al final de los tiempos, es decir, al final de la evolución. Para Teilhard, el Cristo *pleromizante,* el Cristo que culmina la misteriosa síntesis de lo creado y de lo increado, y el Cristo *parusíaco,* son sinónimos. Puesto que la evolución está dirigida, habrá alguna vez una consumación de los tiempos, una «salida» para el mundo. Esta salida, este resultado, es el Cristo parusíaco, el Cristo total, el Cristo acabado, el Pantocrátor, el super-Cristo.

Para Teilhard coinciden la maduración planetaria, nooférica y la parusía. Evidentemente, resulta imposible determinar el tiempo de crecimiento de la humanidad, pero cabe la posibilidad de constatar la subida de la maduración de la noosfera. A pesar de las sacudidas y de los derrumbamientos, la humanidad se va totaliazndo y unificando. Cristo se va levantando. Esta maduración psíquica no puede crecer indefinidamente. Cuando haya alcanzado su paroxismo, se producirá —lo mismo que se produjo en las etapas anteriores de la evolución— un paso a una esfera superior[186]. Esta mutación, este paso, es el que llamamos la parusía. Esta, para Teilhard, está ligada por consiguiente a la maduración psíquica de la humanidad. El retorno de Cristo, sin embargo, sigue siendo una intervención *gratuita* de Dios, aunque ese gesto no es arbitrario. El máximum de maduración de la humanidad no llega a alcanzarse antes de la parusía, sino *juntamente* con ella. Se trata de un paso a un orden superior, de un umbral, de un punto crítico, del que solamente la fe es capaz

185. *Super-humanidad, Super-Cristo, Super-caridad, o. c.,* 193-194.

186. Para la descripción de la parusía véase: *Texto sobre el fin del mundo* (1924), en *El porvenir del hombre, o. c.,* 377-379.

de asegurar la realización. Además, nadie sabe cómo se producirá.

En este camino hacia la consumación de la historia, en este proceso de pleromización, la iglesia es a los ojos de Teilhard un factor determinante. «La tarea única del mundo —escribe— consiste en la incorporación física de los fieles a Cristo en Dios» [187]. Pues bien, la iglesia es el instrumento privilegiado de esa empresa, el eje de la cristificación del universo. La pleromización se lleva a cabo *en* la iglesia y *por* la iglesia, que es el medio divino por excelencia. La función de la iglesia consiste en ser la auténtica portadora de la evolución entre la resurrección y la parusía. Efectivamente, la maduración de la noosfera, por ser ante todo un proceso de amorización, tiene que traducirse naturalmente en la acción animadora de la iglesia, «*phylum* de amor», según la expresión de Theilhard [188]. La iglesia es el insrtumento, así como el resultado de ese proceso de *amorización.* Por la caridad que ella inspira y difunde, la iglesia va construyendo poco a poco ese super-organismo que es el Cristo total [189]. La cristogénesis designa finalmente el crecimiento del *phylum* de la iglesia en el *phylum* humano. De aquí se sigue igualmente, en el plano apologético, que solamente los *signos de amor transformante,* insertos en el mundo de hoy, son capaces de hacer creíble el anuncio del mensaje cristiano por obra de la iglesia. De ahí la importancia insustituible del testimonio de los cristianos, que haga ver el éxito de la amorización.

16. *Impacto de la apologética de Teilhard*

Recordemos que, para Teilhard, el criterio de verdad más decisivo es el *máximum de coherencia.* La verdad de una visión del mundo, de una religión, se aprecia por su capacidad de dar un *sentido total* al universo, así como a cada uno de sus elementos. «La verdadera religión... tiene que reconocerse... por el signo de que, bajo su influencia y su luz, el mundo reviste, en su conjunto, un máximum de coherencia ante nuestra inteligencia

187. *La vida cósmica, o. c.,* 65.
188. *El fenómeno humano, o. c.,* 319-323.
189. *Super-humanidad, Super-Cristo, Super-caridad, o. c.,* 177-199.

y un máximum de interés ante nuestro gusto por la acción» [190]. Pues bien, en la visión del mundo que propone Teilhard se encuentran unidos y armonizados la materia y el espíritu, la ciencia y la religión, el mundo y Cristo. El lugar así como el medio de este encuentro y de esta síntesis los encuentra Teilhard en el *Cristo universal,* en el Cristo total.

La fuerza de Teilhard en su visión del mundo es su fuerza *integrativa*; no deja ningún elemento al margen, sino que los recoge todos en una visión dinámica. Llega así a manifestar la coherencia universal del universo natural y sobrenatural en Jesucristo. En esta visión, lo físico, lo moral, lo social, lo religioso, son asumidos y unificados en Cristo y por medio de Cristo.

Resumamos brevemente los elementos de esta coherencia, hecha del encuentro de dos convergencias o, mejor dicho, de una «convergencia» y de una «emergencia» (Cristo). Por una parte, la convergencia cósmica de un universo sometido a una evolución dirigida, que progresa en el sentido de unas disposiciones cada vez más complejas y conscientes hasta el espíritu, y en el sentido de una co-reflexión cada vez más ardiente. El mundo converge sobre sí mismo por un movimiento incoercible e irreversible de unificación. La humanidad se encamina cada vez más hacia una mayor libertad y personalidad. Por otra parte, bajo la acción del Verbo encarnado cuya presencia histórica estuvo preparada por milenios de evolución, se da un dinamismo cada vez más pujante de unificación, de personalización, de amorización, que realiza la agrupación de todos los hombres en Cristo, cabeza del cuerpo místico. El universo convergente se cristifica en un super-medio evolutivo. Lo físico y lo cósmico, lo cósmico y lo crístico van al encuentro uno del otro. En el universo que *converge,* Cristo *emerge* para asumir y llevar a su culminación la convergencia cósmica [191].

190. *Introducción al cristianismo, o. c.,* 170. Y más adelante en el mismo texto: «Hoy (sin duda como ayer, pero más explícitamente) la capacidad que el cristianismo atestigua de equilibrar, dirigir, animar y planificar la evolución humana (la antropogénesis) nos hace ciertamente sentir y reconocer en el mundo el dedo de Dios con mucha mayor intensidad que cualquier acontecimiento extraordinario particular» (*Ibid.,* 177).

191. *Le christique, o. c.,* 103-105.

De esta manera, sólo el cristianismo se muestra capaz de conciliar y de reconciliar esas dos visiones y esa doble fe en un ser personal transcendente y en un futuro inmanente. Sólo Cristo realiza la síntesis del *hacia-adelante* y del *hacia-arriba,* del Dios-de-arriba con el Dios-delante [192]. «El Cristo-Universo, tal como yo lo concibo, dice Teilhard, es una síntesis de Cristo y del universo» [193]. «El universo y Cristo, cada uno por su parte, se realizan conjugándose» [194]. En él (omega) todo asciende hacia un foco de inmanencia; pero también de él desciende todo como de un foco de trascendencia [195]. «La evolución salva a Cristo (al hacerlo posible), y al mismo tiempo Cristo salva a la evolución (al hacerla concreta y realizable)» [196]. Solamente el cristianismo, que puede colocar a *Alguien* en la cima del espacio-tiempo, está forjado para desembocar en el éxito de una evolución personalizada y personalizante.

> Aquí es donde explota la virtud de lo «crístico», tal como se nos ha aparecido anteriormente engendrado por el encuentro progresivo, en nuestra conciencia, entre las exigencias cósmicas de un Verbo encarnado y las potencialidades espirituales de un universo convergente. En el seno del medio divino se lleva a cabo una rigurosa composición... entre las fuerzas del cielo y las fuerzas de la tierra. Se produce una conjunción exacta entre el antiguo Dios-de-arriba y el nuevo Dios-delante.
> Realmente, desde el momento en que, lejos de aislarlo y de ponerlo en oposición a todo lo que se mueve, se le «empalma» decididamente con el mundo en movimiento, el cristianismo... recobra instantáneamente y de forma integral su poder inicial de activación y de seducción.
> Es que solamente entonces, entre todas las formas de adoración nacidas en el curso de la historia humana, manifiesta... el asombroso poder de energificar hasta el extremo, «amorizándolas», tanto las fuerzas de crecimiento y de vida como las fuerzas de disminución y de muerte, en el corazón y en el curso de la noogénesis en que nos encontramos metidos.
> El cristianismo hoy todavía como siempre, lo repito; pero un cristianismo «renacido», seguro como los primeros días de triunfar mañana..., ya que sólo él puede convertirse en la religión específicamente motora de la evolución [197].

192. *Le coeur de la matiére, o. c.,* 65-67; *Le christique, o. c.,* 113.
193. *Algunas consideraciones generales sobre la esencia del cristianismo* (1939), en *Como yo creo, o. c.,* 150.
194. *Le christique, o. c.,* 105.
195. *Super-humanidad, Super-Cristo, Super-caridad, o. c.,* 177-199.
196. *Introducción a la vida cristiana, o. c.,* 172; *Le christique, o. c.,* 107.
197. *Le christique, o. c.,* 113-114.

Para Teilhard, el universo evolutivo obedece a una génesis orientada y ascendente, de la materia a la vida, de la vida al espíritu, del espíritu a Cristo. Está centrado en el plano de la inmanencia, porque la humanidad tiende a planetizarse; está centrado en el plano de la transcendencia, ya que en él, más profundamente todavía que el centro virtual del mundo, reina un centro real: Cristo. Todo ha sido creado para Cristo y en él todo encuentra su consumación. Todo concurre a la edificación del pleroma, es decir, Cristo y el universo reunido por él.

Esta síntesis o, mejor dicho, este fresco gigantesco y prodigioso (que recuerda al de Miguel Angel en la capilla sixtina) de todas las cosas en Cristo, polo de la evolución y motor de la evolución, es el que traba Teilhard al mismo tiempo como científico, como sociólogo, como teólogo, como místico, como profeta, como artista. Este intento titánico de síntesis difícilmente podía escapar a la falta de comprensión de ciertos espíritus que, por temperamento o por formación, son incapaces de entrar en las perspectivas nuevas del mundo que nos revela la ciencia moderna.

Pero Teilhard se dirige ante todo a los científicos de su tiempo. Esta *coherencia y convergencia universal* que buscó Teilhard, capaz de armonizar la ciencia y la fe, la subida de una evolución hacia una co-reflexión y una amorización ardiente de la humanidad, la encontró Teilhard final y definitivamente en el Cristo universal, centro universal de coherencia y de convergencia. El es el que da sentido y consistencia a la totalidad de lo real. El es la clave de inteligibilidad del fenómeno humano considerado en su totalidad: el hombre y su universo marcados por el espacio y la duración. Teilhard espera que la contemplación de esta armonía universal, de esta coherencia soberanamente inteligible, sea capaz de suscitar en el hombre de ciencia el interés, el atractivo y quizás también, bajo le impulso del Espíritu, la adhesión y el consentimiento.

BIBLIOGRAFIA

Obras:

Index bibliographique et chronologique des oeuvres, en *Oeuvres de Pierre Teilhard de Chardin*, t. 13: *Le coeur de la matière*, Paris 1976, 225-245.

Estudios:

Polgar, L.: *Bibliographia de Historia Societatis Jesu*: Archivum Historicum Societatis Jesu, indica todos los estudios que aparecen sobre Teilhard de Chardin a partir de 1956.

Léxico:

Cuénot, C.: *Nouveau lexique de Teilhard de Chardin*, Paris 1968; trad. española: *Nuevo léxico del Teilhard de Chardin*, Madrid 1970.

ESTUDIOS

Barjon, L.: *Le combat de Pierre Teilhard de Chardin*, Québec 1971.

Barthélemy - Madaule, M.: *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, Paris 1967; id., *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris 1963.

Baudry, G. H.: *Qui était Teilhard de Chardin? Introduction à sa vie et à son oeuvre*, Lille 1972; id., *Le Christ universel, espoir pour le monde*, Paris 1979.

Bergeron, P.: *L'action humaine dans l'oeuvre de Teilhard de Chardin*, Montréal 1969.

Bravo, F.: *La vision de l'histoire chez Teilhard de Chardin*, Paris 1970.

Crespy, G.: *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Paris 1961 (trad. española: *El renacimiento teológico de Teilhard de Chardin*, Madrid 1970; id., *De la science à la théologie*, Neuchâtel 1965.

Cuénot, C.: *Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*, Paris 1958 (trad. española: *Pierre Teilhard de Chardin. Las grandes etapas de su evolución*, Madrid 1967).

D'Armagnac, C.: *La pensée du pére Teilhard de Chardin comme apologétique moderne*: Nouvelle Revue Théologique 84 (1962) 598-621. Texto recogido con algunos retoques en Études Theilhardiennes (1968) 61-89.

De Lubac, H.: *La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin*, Paris 1962 (trad. española: *El pensamiento religioso del Padre T. de Chardin*, Madrid 1968); id., *L'éternel feminin*, Paris 1968 (trad. española: *El eterno femenino*, Salamanca 1968).

De Solages, B.: *Teilhard de Chardin*, Lyon 1967.

D'Ouince, R.: *Un prophète en procés: Teilhard de Chardin dans l'église de son temps*, Paris 1970.

Dussault, G. - Haguette, y otros: *Panthéisme, action, oméga chez Teilhard de Chardin*, Bruges-Montréal 1967.

Faricy, R.: *Teilhard de Chardin's theology of the christian world*, New York 1967 (trad. española: *Teilhard de Chardin*, Estella 1972).

Jarque, J.: *Foi en l'homme,* Paris 1969.
Jeannière, A.: *Socialisation et christogénèse*: Cahiers Pierre Teilhard de Chardin 5 Paris 1965) 34-56.
Martelet, G.: *Le Christ universel*: Études Teilhardiennes (1970) 51-62.
Madaule, J.: *Initiation à Teilhard de Chardin,* Paris 1963.
Mooney, C.: *Teilhard de Chardin y el misterio de Cristo,* Salamanca 1963.
Onimus, J.: *Pierre Teilhard de Chardin ou la foi au monde,* Paris 1963.
Pontet, M.: *Pascal et Teilhard, témoins de Jésus-Christ,* Paris 1968.
Rabut, O. A.: *Dialogue avec Teilhard de Chardin,* Paris 1965.
Rideau, E.: *Le pensée de Pierre Teilhard de Chardin,* Paris 1964 (trad. española: *El pensamiento de Teilhard de Chardin,* ed. 62.
Schellenbaum, P.: *Le christ dans l'énergétique teilhardienne,* Paris 1971.
Smulders, P.: *La visión de Teilhard de Chardin,* Bilbao 1967.
Tresmontant, C.: *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin,* Madrid 1968.
Wayne Kraft, R.: *The relevance of Teilhard,* Notre Dame Indiana 1968.
Wildiers, N. M.: *Teilhard de Chardin,* Barcelona [4]1968.

4

Mauricio Blondel
La hipótesis cristiana o la respuesta esperada

En el orden de las filiaciones Blondel se relaciona con Pascal. La teoría de *La acción* se encuentra ya en germen en el *pari*. En cualquier hipótesis, no cabe más remedio que apostar, ya que estamos «embarcados» (C I, 78)[1]. Es imposible escapar del problema de nuestro destino. Queramos o no queramos, la cuestión del sentido se impone al hombre. Blondel considera la vida como una praxis. El hombre actúa y no puede menos de actuar; pero ¿por qué? ¿qué es lo que late en su acción que la arrastra a pesar de ella misma y de él? El análisis de las exigencias internas de la acción plantea irremediablemente el problema de una culminación necesaria que el hombre es impotente para darse. En nuestros actos hay un inacabamiento, no sólo de hecho sino de derecho, es decir, una inacababilidad natural e incurable. La dialéctica empleada por Blondel pone de manifiesto en nosotros una «fisura abierta» que sólo puede ser colmada por un Otro distinto. Para dar sentido a su vida, el hombre tiene que es-

1. Adoptamos las siglas CI para designar los *Carnets intimes,* 2 vols., Paris 1961-1966, y la sigla A para designar *L'action,* Paris 1893. *N. de T.*: Es nuestra la traducción de las citas de Blondel, ya que no conocemos ninguna traducción española de las mismas.

tar abierto a la posibilidad de un don divino que, para el creyente, es lógicamente la revelación cristiana o la respuesta esperada.

Si nuestro estudio atiende especialmente a *La acción,* es sobre todo porque esta obra, que sigue siendo la obra maestra de Blondel, plantea directamente el problema que nos ocupa. En varios puntos está claro que *La acción* ha envejecido. Están ausentes de ella muchas de las preocupaciones de nuestra época. Por otra parte, su estilo brillante, pero a menudo oratorio y moralizador, nos cansa más pronto todavía que el de Pascal o el de Teilhard; es la marca de su época. Pero en lo que respecta al problema del sentido de la vida, del obrar humano, en relación con las exigencias del hombre y las promesas del cristianismo, *La acción* sigue manteniéndose joven.

1. *El ambiente y las influencias*

Para comprender a Blondel es preciso tener presente en el espíritu el triple marco en que se desarrolló su existencia: su formación espiritual, el ambiente intelectual de su época y el proyecto fundamental realizado en *La acción.*

1) *Vida espiritual*

Blondel se formó en un ambiente familiar profundamente cristiano y practicante. Para él «cada palabra del evangelio... tiene un sentido absoluto» (C I, 276). Los *Carnets íntimos* atestiguan que muy pronto intentó conformar su pensamiento a su vida, a su acción: «Entre mi pensamiento y mi vida, me siento llevado a establecer un acuerdo tan completo como sea posible» (C I, 553). Una tía, que perdió cuando contaba veintidós años, fue para él el modelo de este profundo acuerdo entre el evangelio y la vida. Sus grandes amistades espirituales son san Pablo, san Agustín, san Bernardo. Basta con leer sus *Carnets íntimos,* que encierran páginas de verdaderas elevaciones espirituales, para captar toda la intensidad de esa vida alimentada por el evangelio.

No es extraño por consiguiente que germinase en él la idea del sacerdocio. El mismo consideraba esta idea como «anterior a la primera conciencia que de ella tuve» (C I, 545). Este pensamiento del sacerdocio le acompañó a lo largo de todos sus estu-

dios, en el liceo de Dijon y luego en la escuela normal. Fue para él fuente de fervor y catalizador de su reflexión; y fue ella la que fecundó el proyecto apologético que expresa en *La acción*: «Ella me dio —nos dice— ser eso poco que soy, pensar lo que pienso y hacer lo que he hecho. Sin ella no me hubiera elevado nunca a la concepción filosófica que me ha encadenado a la vida cristiana y que me ha urgido a llegar hasta donde la razón puede llegar, hasta donde es preciso que llegue para desembocar en la pura espera religiosa» (C I, 555).

2) *Ambiente intelectual*

Blondel pertenece a una generación que figura entre las más ricas en la historia de la cultura francesa. Es la generación de Barrès, Gide, Proust, Péguy, Claudel (en literatura), Matisse y Rouault (en pintura), Ravel y Debussy (en música), Bergson y Brunschvicg (en filosofía), Lagrange, Lebreton y De Grandmaison (en teología).

Después de sus estudios en el liceo de Dijon, Blondel entró en la Escuela Normal Superior en 1881. Allí se encontró con profesores y amigos que dejaron en él una profunda huella. «Les debo mucho —nos dice— a los dos maestros que me encontré en la Escuela Normal, M. Emile Boutroux y M. Ollé-Laprune. Este me dio algo de la materia y aquel algo de la forma de mis convicciones filosóficas» [2]. En efecto, Ollé-Laprune, inspirándose en Ozanam, quiso dar testimonio del cristianismo en el mundo filosófico y universitario de su época. En él el pensamiento y la acción son una sola cosa. Blondel lo imitará. De Boutrouz, que fue su maestro y el que dirigió su tesis y fue siempre para él un amigo fiel, conservará la preocupación por el rigor en los análisis y aquel método genético que impera en *La acción.*

Al entrar en la Escuela Normal, Blondel se encontró con un ambiente hostil a la iglesia y al cristianismo. Baste recordar que la vida pública francesa de finales del XIX y comienzos del XX estaba dominada por la idea laica que habían ido forjando Comte, Taine, Renan, Littré, Renouvier... El dogma fundamental de la época es que la razón humana lo puede comprender todo, con tal que se desplieguen y cataloguen metódicamente los objetos

2. M. Blondel, *Lettres philosophiques,* Paris 1961, 73.

de observación. El cientismo lo domina todo, incluso las ciencias del hombre. El sabio es el santo de los tiempos nuevos. La separación entre la iglesia y el estado manifiesta en las instituciones políticas una ruptura ya consumada desde mucho antes, en el nivel de las ideas y de las costumbres, entre la realidad humana y la realidad cristiana. Una verdadera filosofía significaba una filosofía separada del cristianismo y que lo ignorara por completo. Hablar de filosofía cristiana era tan extraño como hablar de física o de química cristianas. Presentarse como católico en los ambientes de la escuela normal provocaba la ironía o el asombro más completo: ¿cómo podía decirse católico un muchacho inteligente?

La originalidad de Blondel consistió en querer restablecer los puentes, no ya elaborando una apologética que expusiera a los pensadores de la época las credenciales históricas del cristianismo, sino construyendo una filosofía que, por la lógica misma de su movimiento racional, saliera al encuentro del cristianismo y, sin imponer la fe, planteara inevitablemente el problema cristiano.

El problema que preocupaba por entonces al pensamiento moderno era el conflicto entre la *autonomía* y la *heteronomía* de la existencia. «El pensamiento moderno —observaba Blondel— considera la noción de *inmanencia* como la condición misma de la filosofía, es decir, se aferra a la idea de que nada puede entrar en el hombre sin que esté antes en él y no corresponda a una necesidad de expansión; para él no existe ninguna verdad decisiva a no ser que sea autónoma y autóctona. Pues bien, por otra parte, no hay nada cristiano, ni católico, más que lo sobrenatural...; o sea, que es imposible para el hombre sacar de sí mismo algo que se pretende sin embargo imponer a su pensamiento y a su voluntad» [3]. Así es como Blondel define la oposición que se sentía en su época entre cristianismo y pensamiento moderno. Por tanto, hay que resolver esta objeción de principio y mostrar que las exigencias del evangelio, en realidad, responden a una *llamada de dentro,* de tal forma que la heteronomía aparezca como la condición misma de la verdadera autonomía.

3. M. Blondel, *Premiers écrits,* Paris 1956, 34.

«Lo sobrenatural —sigue explicando— constituye un doble escándalo para el filósofo: por un lado, sólo es auténtico si ha sido dado desde arriba y recibido, y no porque lo hayamos encontrado nosotros ni haya salido de nosotros; por otra parte, ese don gratuito, en su fuente, es obligatorio para el destinatario, de manera que sin que podamos salvarnos tenemos sin embargo el poder de perdernos para siempre» [4]. Blondel hace observar entonces: lo que parece ser una incompatibilidad es también lo que permite la aproximación y el encuentro. Efectivamente, desde el momento en que es imposible mantener una actitud neutra y el hombre se ve comprometido, *volendo nolendo,* en una existencia que desemboca en la vida o en la muerte eterna, queda planteado el problema del encuentro entre la filosofía y el cristianismo. Si es verdad que las exigencias del evangelio tienen un fundamento (a saber, que el hombre es impotente y que tiene necesidad de salvación), se sigue que *en nuestra casa* no estamos realmente *en nuestra casa.* De esta insuficiencia del hombre y de estas exigencias de la revelación tiene que haber algunas huellas, algunos indicios, algún eco, en el hombre concreto, de manera que el filósofo al reflexionar sobre el hombre tenga que poder descubrirlos. Ese es el punto de conjunción que Blondel desea establecer entre la filosofía y el cristianismo.

Ni directamente apologista, ni teólogo en sentido estricto, Blondel percibió sin embargo con una rara profundidad el problema central que planteaba entonces el pensamiento no creyente de su tiempo al cristianismo. Por eso su obra tuvo una gran repercusión en el pensamiento religioso de finales del siglo XIX y comienzos del XX, no sin atraerle las iras tanto del lado católico, que le acusaba de racionalizar el cristianismo y de reducirlo a una filosofía, como del lado universitario, que le acusaba de desconocer la autonomía de la filosofía y de querer sobrenaturalizarlo todo [5].

3) *Proyecto de vida*

Nada mejor para conocer la fisonomía de Blondel y su intención fundamental que leer sus *Carnets íntimos.* En este sentido

4. *Ibid.,* 35-36.
5. M. Blondel, *L'itinéraire philosophique,* Paris 1966, 52.

existe un texto testimonial, a saber, la *Memoria enviada a monsieur B.*, el 9 de septiembre de 1893, redactada después de haber defendido su tesis [6].

En el liceo —dice Blondel— «me inclinaba a conocer el estado de alma de los enemigos de la fe, a fin de poder actuar eficazmente sobre ellos» (C I, 546). Así pues, después de haber obtenido la licenciatura en letras, luego un bachillerato en ciencias y otro en derecho, se le ocurrió la idea de seguir sus estudios de letras en la escuela normal de París. «Me parecía que esta escuela..., que inspiraba a mi alrededor y me inspiraba a mí mismo cierto miedo, era el camino que había que emprender para conseguir mi objetivo, para armarme contra aquellos a los que quería hacer escuchar la verdad, a fin de adquirir un conocimiento más directo y más profundo de los espíritus extraviados o de los incrédulos sinceros, ya que desde mi adolescencia soñé con disipar sus prejuicios hablándoles en su propio lenguaje (C I, 546).

De hecho, Blondel fue admitido en la escuela normal. Esta decisión le llenó de paz. No sólo porque encontraba en la escuela normal el sitio donde mejor emplear sus dones intelectuales, sino además porque «en ninguna otra parte —nos dice— habría podido desarrollar tan completamente lo que era para mí el resorte de mi pensamiento y la razón de mi vida, es decir, la empresa de una filosofía cristiana, el intento de estudiar los prejuicios de los espíritus más cultos, el conocimiento de los recursos y de las obligaciones nuevas de la apologética, el deseo ardiente de probar que el pensamiento católico no es estéril y hacerle ocupar un lugar en el conflicto de las doctrinas modernas de donde para muchos parece estar excluido» (C I, 547).

Así pues, lo mismo que ocurrió con Pascal y con Teilhard en su época, también Blondel quería por su asistencia a la escuela normal conocer la mentalidad de su tiempo, a fin de encontrar en ella un punto de inserción favorable al cristianismo. Y lo encontró muy a punto, ya que chocó a menudo en la normal con una actitud de rechazo, de cerrazón total ante el cristianismo. «¿Por qué —le decía uno de sus condiscípulos— voy a estar

6. Identificado como M. Bieil, sacerdote de San Sulpicio; texto en CI, 545-558.

obligado a investigar o a tener en cuenta un hecho diverso que aconteció hace 1900 años en un rincón oscuro del imperio romano, siendo así que me precio de ignorar tantos grandes acontecimientos contingentes cuya curiosidad empobrecería mi vida interior?». Lejos de deprimirle, esta resistencia fue para Blondel la ocasión para concebir y para hacer madurar un proyecto de tesis sobre el sentido de la vida y de la acción humana.

Entretanto no le había abandonado la idea del sacerdocio, aunque no resultaba suficientemente clara para que pudiera tomar una decisión en este sentido. «Esta idea, que me parece fija, se escapa sin embargo apenas intento cogerla; cuando pienso en librarme de ella, vuelve a apoderarse de mí, tan eficaz cuando me lleva a hacer algo fuera de ella como vaga e inerte cuando se trata de hacer algo directamente por ella» (C I, 549). El pensamiento del sacerdocio se le presenta como un elemento «dinamizante» para su acción intelectual y apostólica, pero no como una realidad inmediata. Pero al mismo tiempo se va precisando su proyecto de vida: «Mi ambición —nos dice— es la de mostrar que, plenamente consecuente con su anhelo de independencia, el hombre llega a someterse a Dios; que el supremo esfuerzo de su naturaleza es confesar la necesidad de algo que le supera; que es su voluntad propia lo que le impide llegar a su voluntad verdadera» (C I, 550).

Blondel quiere remontarse a la fuente de la mentalidad de su época para poner remedio al mal que propaga: «No cabe duda de que estoy penetrado del sentimiento de que no es posible ninguna acción saludable sin la iniciativa de Dios y que el único principio de toda verdad fecunda está en el cristianismo; pero precisamente lo que deseo es *mostrarlo a los hombres de este tiempo*..., extraer del evangelio lo que siempre se encierra en él de luz nueva, asimilar para las necesidades de las generaciones jóvenes el alimento desconocido que contiene, sacar de su divina abundancia una nueva riqueza humana y, mediante una mirada respetuosamente filosófica, justificar la palabra siempre verdadera: *medius inter vos quem vos nescitis*» (C I, 551).

Blondel reconoce que no se siente especialmente dotado, por causa de su enorme timidez, para la acción directa, «en medio de la masa». Su carisma está en otro lugar. Se siente más bien dotado para ejercer una acción discreta, a distancia, más lenta,

pero quizás también más eficaz para la «intelligentsia» de su tiempo: «He observado que, por el talante mismo de mi pensamiento, me veía inclinado a un género de trabajo, por así decir, subterráneo» (C I, 551). La verdad es que el éxito de *La acción* demuestra que tenía razón y que su ambición no era una quimera: «Puede legítimamente esperar —nos dice— hacer que penetre, hacer que se tome en consideración la noción de revelación y la idea misma de lo sobrenatural cristiano, en ese terreno tan oscuro y tan estrecho en que se forman las corrientes filosóficas» (C I, 551-552).

No solamente se concreta la intención fundamental de su proyecto, sino además la perspectiva en que tendrá que situarse para que sea acogida su actitud: «Manteniendo la independencia y la inaccesibilidad del orden sobrenatural, hay que mostrar su posibilidad y su necesidad para el hombre. Es un don, pero ese don gratuito no puede ser facultativo y supererogatorio; por tanto es necesario que, siendo superior a la naturaleza, sea también conforme con las exigencias más profundas de la naturaleza. Por eso parto de las pretensiones naturales de la razón y de las aspiraciones implícitas de la voluntad; me sitúo siempre en donde están aquellos a los que me dirijo, fuera del cristianismo, para hacerles comprender que no se puede prescindir del cristianismo sin culpa y sin perder algo. Es una tarea que considero más útil que nunca, en un tiempo en que tantos espíritus sólo quieren seguir los caminos naturales y en que parecen estar obstruidos los caminos que llevan a la verdad católica» (C I, 552).

Blondel define así su ángulo de aproximación: «He intentado situarme exactamente en el punto en que se ve que el orden natural no puede *ni ser nada ni serlo todo,* en donde por consiguiente el orden sobrenatural, aunque distinto y gratuito, aparece como necesario aunque inaccesible al hombre puramente hombre. Para considerar así estas relaciones yo me quedo en el lado de la naturaleza, empujo a la razón hacia algo de lo que no puede prescindir ni apoderarse; no me sitúo en el orden superior para atraer allí a la razón. Intento una apología laica y es en cuanto laico como le doy o le dejo su verdadero sentido y su razón de ser» (C I, 552).

Blondel se preguntó si, en su proceso, no introducía acaso la filosofía dentro del terreno reservado a la teología o si, por

el contrario, no insinuaba discretamente la teología dentro de la filosofía. Boutroux, en cuyas manos había puesto su manuscrito, le tranquilizó: «Si el resultado de este trabajo es el de llevarnos a los umbrales de la religión, su carácter sigue siendo esencialmente filosófico» (C I, 553). Blondel consultó también a su amigo el dominico Beaudouin, que le dijo: «Mantenga su posición, que sin duda atacarán muchos; su fuerza está en no penetrar en el campo de la revelación y en llegar a lo sobrenatural manteniendo que es tan inaccesible como necesaria para el hombre» (C I, 553).

Finalmente, después de un largo debate para ver claro en su vocación, Blondel concluyó que podría hacer una obra más útil permaneciendo fuera del santuario, es decir, en el terreno de la filosofía y trabajando como laico. Si se hiciera sacerdote, su misión se vería entorpecida. Así pues, renunció al sacerdocio, aunque consciente de que la idea del sacerdocio había estado en el principio de su proyecto apologético y que había sido el elemento fecundante, dinámico, provocador de su reflexión. «En adelante, a lo largo de toda mi vida, no podría sentirme ya indiferente ante el hecho de que me había estado moviendo este pensamiento...; era una unción que me había marcado» (C I, 555). La fuente de inspiración de la filosofía de Blondel es, por tanto, su fe cristiana; incluso hemos de añadir que, en el interior de su vocación cristiana, estaba la idea del sacerdocio.

2. *La dialéctica de "la acción"*

Intentemos ahora descubrir la estructura y el proceso de *La acción*. Pero ¿por qué estudiar la acción? En 1886, en sus *Carnets íntimos,* Blondel responde en forma de meditación:

> Me propongo estudiar la acción porque me parece que en el evangelio se le atribuye a la acción sola el poder de manifestar el amor y de adquirir a Dios.
> Estudiaré la acción porque, en estos tiempos, ya no sabemos sufrir para actuar y para producir. Falla el corazón. Se sabe, se comprende, se afina, se contempla, se disfruta; pero no se vive. *In ipso vita erat et vita erat lux hominum.* La *vita* ante todo; vivir y obrar del corazón, para que venga luego el ver del espíritu.
> Quiero mostrar que la manera más alta de ser, de actuar, la manera más completa de actuar, es sufrir y amar, que la verdadera manera de amar es adherirse a Cristo (C I, 85).

El cristianismo no es una gnosis, una pura especulación, sino una vida, una cuestión de amor. La filosofía de la acción será una filosofía de las exigencias del amor. Más tarde, en el *Itinerario filosófico,* define su proyecto en oposición con el ambiente que le rodeaba y del que quería liberarse:

> un ambiente en el que los extremos opuestos se provocaban y no se compensaban; un ambiente en el que se oscilaba entre el diletantismo y el cienticismo; en donde el neocristianismo al estilo ruso chocaba con la dura virtuosidad del idealismo radical al estilo alemán; en donde tanto en el arte y en la literatura como en la filosofía, por no decir en la misma pedagogía religiosa, parecían triunfar lo nocional, lo formal y hasta lo irreal; en donde los mismos esfuerzos que se intentaban para reabrir las fuentes de una vida profunda y de un arte fresco no desembocaban más que en el simbolismo, sin llegar a rehabilitar lo concreto, lo directo, lo singular, lo encarnado, la letra viva que aferra a todo el compuesto humano, la práctica sacramental que introduce en nuestras venas un espíritu más espiritual que nuestro espíritu, el sentido popular y el realismo católico. Se creía que era posible enriquecerse por la inflación de todas las ideologías fiduciarias, como si las interpretaciones gráficas y las orgullosas especulaciones de los semi-hábiles condujesen más lejos y valiesen más que las humildes y sublimes realidades de los simples y de los sabios. Pues bien, *la acción* me parecía que era el «vínculo substancial» que constituye la unidad concreta de cada ser asegurando su comunión con todos. En efecto, ¿no es acaso la acción donde confluyen en nosotros el pensamiento y la vida, la originalidad individual y el orden social y hasta el orden total, la ciencia y la fe? Traduciendo lo que hay de singular, de inédito, de iniciador en cada uno, sufre sin embargo las influencias del mundo inferior, del mundo interior, del mundo superior; viene de lo universal, vuelve a él, pero introduciendo allí algo decisivo; es el lugar geométrico en donde se encuentran lo natural, lo humano, lo divino [7].

La acción, para Blondel, es lo que los modernos llaman la existencia concreta del hombre totalmente comprometido. La substancia del hombre es la acción; el hombre es lo que se hace. La originalidad de Blondel está en situarse más acá de la inteligencia y de la voluntad, en su fuente común, en el dinamismo original del ser espiritual de donde sacan su fuerza [8]. Blondel estudia la acción, no por el camino de la descripción psicológica, sino mediante un análisis reflexivo, para comprender lo que implica; es una dialéctica de las *implicaciones* de la acción. «La acción está movida por una ley inmanente y creadora, por un proyecto que la informa y del que es posible discernir el sen-

7. M. Blondel, *L'itinéraire, o. c.,* 35-36.
8. J. Lacroix, *M. blondel, sa vie, son oeuvre,* Paris 1963, 15.

tido. Hay allí una intencionalidad inmanente, una especie de objetivo que opera en el interior de la acción humana» [9].

Desde las primeras líneas de la obra Blondel plantea el problema de la acción en términos que nos recuerdan a Pascal: «¿La vida humana tiene o no tiene un sentido? ¿El hombre tiene o no tiene un destino? Yo actúo, pero sin saber siquiera lo que es la acción, sin haber deseado vivir, sin conocer exactamente ni quién soy ni siquiera si soy» (A, VII). Por otra parte, oigo decir que mis actos llevan consigo una responsabilidad que compromete la vida o la muerte. No puedo refugiarme en la nada. Si hay algo que comprender, quiero comprenderlo. Quiero saber si ese misterio que soy para mí mismo tiene alguna consistencia. «Descubriré sin duda lo que se oculta en mis actos, en ese fondo último en el que, sin mí, a pesar de mí, sufro el ser y me aferro a él» (A, VII).

Tengo la evidencia de ello —observa Blondel—: la acción en mi vida es algo más que un hecho; es una necesidad de la que no me puedo escapar. Hasta el suicidio es un acto. Más que una necesidad, la acción es a menudo una obligación: «es menester que se produzca por medio de mí» (A, VIII). Aunque me imponga opciones dolorosas, no puedo eludirlas. Y cuando me comprometo en una dirección, elimino al mismo tiempo una infinidad de actos posibles. Tampoco tengo la posibilidad de detenerme, de no obrar. Si no actúa por mi propio movimiento, hay algo en mí o fuera de mí que actúa sin mí y muchas veces contra mí. Si intento hurtarme de estas opciones decisivas para mi vida, me siento sometido por no haber actuado; por el contrario, si sigo adelante, me siento sujeto a lo que ha hecho. En la práctica, no hay nadie que se escape de la acción ni del problema que ésta plantea. Y al actuar cada uno de nosotros zanjamos el problema en el sentido de la vida o de la muerte.

Para comprender el sentido de la condición humana, por consiguiente, hay que arrostrar el problema de la acción humana, es decir, estudiar la dialéctica de la vida real, percibir lo que es inevitable y necesario en el despliegue de la acción humana considerada en su totalidad. «Me he colocado, por así decirlo, en el interior de la acción humana —dice Blondel—...,

9. *Ibid.*, 20.

para reconocer cuáles son sus exigencias, para medir toda su expansión irresistible» [10]. Para que el proceso sea realmente riguroso, no hay que presuponer nada ni descartar nada. Los hombres han inventado un montón de actitudes para escaparse de las exigencias de la acción. Tenemos que considerarlas todas, para ver si llevan dentro de sí su justificación o su condenación. «En la raíz de las negaciones más impertinentes o de las extravagancias más locas de la voluntad, hay que buscar si no habrá quizás un movimiento inicial que persiste, que uno sigue queriendo y amando, aunque a veces reniegue de él o lo malgaste. En cada uno de nosotros es donde hay que encontrar el principio del juicio que ha que dar de cada uno» (A, XX). El problema de la acción no es «*una* cuestión particular, una cuestión como cualquier otra que se nos ofrece. Es *la* cuestión, aquella sin la cual no existe ninguna otra» (A, XXI-XXII).

En todas las actitudes por las cuales el hombre intenta escapar de las exigencias de la acción, Blondel va a demostrar que existe siempre una «desproporción» (A, XXIII), una «discordancia» (A, XXIV) entre lo que se cree querer y lo que se quiere profundamente, entre el objeto querido y el movimiento «espontáneo» del querer. Siempre se da una falta de adecuación entre el término de la acción y el impulso del querer, entre la voluntad *queriente* y la voluntad *querida*. Por voluntad «querida» hay que entender aquí el dinamismo espiritual que anima al hombre por entero, incluida su inteligencia: es el ser dinamizado. Después de haber recorrido toda la serie de actuaciones humanas y de haber observado por todas partes esta desproporción, esta discordancia continua entre lo querido concreto y el dinamismo espontáneo del hombre, medimos la amplitud de este dinamismo y nos vemos llevados a comprender que el hombre no puede acabarse más que abriéndose a *otra acción* distinta de la suya. Se demuestra entonces que, en el fondo, en la raíz, el querer humano, siempre anhelante, siempre insatisfecho, es espera y deseo de un suplemento. Podemos, finalmente, mostrar que el cristianismo parece ser la respuesta apropiada a esta llamada y a esta necesidad. Tal es precisamente el proceso que sigue *La acción*.

10. *Ibid.*, 20.

El resorte que mueve el método de Blondel es la dialéctica de la voluntad *querida* y de la voluntad *queriente,* del movimiento reflejo y del movimiento espontáneo del querer. Es una tematización refleja de lo vivido y de la acción. Añadamos a continuación algunas precisiones.

1. Cuando se habla de una desproporción entre la voluntad querida y la voluntad queriente, hay que entender por ello una especie de discordancia inherente a la voluntad querida en sí misma, una especie de fallo en el interior de la voluntad querida. En otras palabras, la voluntad queriente no existe al lado de la voluntad querida; se ejerce en ella y, como tal, se escapa de toda introspección. No aparece más que por análisis regresivo, como una condición de ejercicio de la voluntad querida, que es la única en ser objeto de un conocimiento directo.

2. La intención fundamental de Blondel es la de mostrar que queremos, efectivamente, de hecho, *in actu exercito,* lo sobrenatural, pero sin poder dárnoslo, en el sentido de que está *inscrito* en nuestro dinamismo espiritual más profundo; en realidad, se trata del ser elevado y dinamizado por la gracia. Ese querer *efectivo* de lo sobrenatural que intenta manifestar Blondel no es, por tanto, el querer explícito que se ejerce en el seno de la fe, sino un querer *implícito,* que solamente el análisis reflexivo (no ya la introspección psicológica) lleva a reconocer en el principio de la actividad espontánea en cualquier hombre, incluso en el no creyente. Mediante su método de inmanencia Blondel quiere llevar al no creyente a reconocer que *quiere* a pesar de sí mismo lo sobrenatural, y esto incluso en el acto mismo por el que lo rechaza. El esfuerzo de Blondel consiste en mostrar que, ya desde el origen, se da en nosotros la inmanencia de lo transcendente.

3. Notemos que el objeto de ese sobrenatural no es aún lo sobrenatural bajo la forma positiva y determinada de la revelación cristiana, sino bajo una forma todavía indeterminada. La demostración de Blondel sigue siendo *anterior* al acto de fe y no se sale del terreno de la filosofía.

4. En fin, Blondel no pretende establecer que Dios *deba* darse, sino que el hombre *debe acoger* su don libre, si se manifiesta. Esta obligación, sin duda alguna, está expresada en el evangelio, pero es menester que esta notificación exterior del don se presente como la respuesta a una espera, a un querer implícito.

La acción se compone de cinco partes. Las tres primeras pueden titularse *El hombre en el mundo* y llevan a la conclusión de la insuficiencia del orden natural. La cuarta parte, titulada *El ser necesario de la acción,* conduce a la necesidad de abrirse a la acción divina. La quinta parte, titulada *La culminación de la acción* demuestra la necesidad de tomar en serio la idea de la revelación y del orden sobrenatural, tal como lo define el cristianismo. Las dos últimas partes son las que más nos interesan.

1) *Primera parte: ¿existe un problema de la acción?*

Para ser fiel a su método, que consiste en no suponer nada ni descartar nada, Blondel empieza preguntándose si esta cuestión tiene algún sentido y si hay motivos para plantearla. Y tropieza, en primer lugar, con la actitud negativa del diletante y del esteta.

El diletante elimina el problema, haciendo que coexistan dentro de sí, por así decirlo, varios caminos contrarios a la vez: es el «ensayismo en acción» (A, 8). Pretende saborear el placer relativo de todo, sin comprometerse nunca a fondo. Pero de hecho su actitud revela una contradicción, puesto que pretender gozar de todo, sin querer nada, sin comprometerse nunca, es quererse a sí mismo: «Nada antes de mí, nada después de mí, nada fuera de mí» (A, 16). No querer nada es negarse a cualquier objeto, pero para reservarse uno a sí mismo por entero y cerrarse a todo don, a toda entrega, a toda abnegación. Se quiere que el *ser* no sea, pero se acepta a gusto que sea para negarlo: egoísmo radical. El diletante *quiere ser,* hasta el punto de anularlo todo frente a su capricho personal y soberano. En el fondo, tiene un sistema como los demás, ya que tiene la pretensión «de ser fuera y por encima de todos los demás» (A, 17). «Su doctrina es que no hay que tener ninguna, pero eso es ya una doctrina» (A, 18). Su objetivo es el de sustituir el dogmatismo por la anarquía deliberada, la obligación moral por la fantasía infinita, la unidad de la acción por el capricho personal. En el fondo, sustituye el objeto por el sujeto, por el yo (A, 18).

El análisis de la actitud del diletante manifiesta dos cosas: a) bajo el esfuerzo mismo que despliega para no comprometerse con nada, está la resolución sutil y positiva de no quererse más

que a *sí* como objeto (A, 19-29); b) si pretende empeñarse en no querer nada, tiene que anularse a sí mismo para ser lógico; pero en realidad —observa Blondel—, «no escupió sobre el camino más que para aprovecharse de él. Se ama lo bastante para sacrificarlo todo a su egoísmo; y se ama lo suficientemente mal, para dispersarse, sacrificarse y perderse en todo lo demás» (A, 20).

En una palabra, el diletante pretende que el problema del destino humano no existe. Es bonito pretender que no hay que comprometerse con nada, echarse en manos del propio yo, convertirse en objeto de sí mismo. No querer nada es amar el propio ser; por otra parte, afirmar la nada es anularse a sí mismo. Es querer y no querer al mismo tiempo (A, 21). Es mantenerse en la contradicción. Se pretende suprimir en la vida todos los problemas, pero en realidad no se hace más que plantearlos todos.

2) *Segunda parte: ¿es negativa la solución del problema de la acción?*

Esto lleva a Blondel a considerar la solución *negativa* del problema de la vida: la del pesimismo y el nihilismo.

Frente al problema del destino humano, que es imposible soslayar, cabe una solución: la que pretende hacer de la nada la conclusión de la experiencia humana, el término de la ciencia y el fin de la ambición humana. Los partidarios de esta solución prefieren una solución radical mejor que la postura del diletante: «¿Para qué tantos miramientos a la hora de descartar un problema quimérico? Una negación rotunda y brutal vale más que todos los aspavientos hipócritas y que todas las sofisticaciones del pensamiento. Saborear la muerte en todo lo que es perecedero antes de verse sepultado en ella, saber que uno quedará aniquilado y querer serlo: ésta es para los espíritus francos, libres y fuertes, la última palabra de la liberación, del coraje y de la certeza experimental: con la muerte todo muere» (A, 23).

Además, todos los que han hecho la experiencia de la vida en sus diversas formas (fortuna, ambición, éxito) lo saben muy bien: sólo se saca de ello el sinsabor y la nada. Lo que hay que matar no es el ser que no es, sino la voluntad quimérica de ser. No hay que aguardar nada de la vida, ya que la vida no puede darnos nada. La ciencia conduce a este mismo resultado: conocer

es vano, porque el conocimiento pone en evidencia la vanidad del ser humano. No hace más que ensanchar la zona del misterio.

Así pues, «ya que la voluntad de ser no logra ser y que es ese el dolor supremo..., lo que hay que hacer es matar en sí mismo, no ya el ser que no es, sino la voluntad quimérica de ser, consentir en el no-ser de la persona humana, arrancar hasta las últimas raíces del deseo y de todo amor a la vida; señalar la trampa de todo instinto de conservación y de supervivencia es procurar a la humanidad y al mundo la salvación en la nada, en esa nada que hay que definir como la ausencia del querer» (A, 29).

A esta solución negativa del problema de la acción por el pesimismo y el nihilismo responde Blondel: no es posible concebir ni querer la nada absoluta. Sólo se la concibe afirmando alguna cosa. No se afirma la nada más que por la necesidad que se siente de una realidad más sólida que la que se mueve ante nosotros. «Por mucho que agucemos el pensamiento y el deseo; *querer ser, querer no ser, querer no querer,* siempre queda ese término común, *querer,* que domina con su inevitable presencia todas las formas de la existencia o del anonadamiento, disponiendo soberanamente de los contrarios» (A, 37). En realidad, la voluntad de la nada procede de un amor absoluto del ser, decepcionado por la insuficiencia del fenómeno, del parecer (A, 38-39).

De este modo la crítica del diletantismo demuestra que no es posible orillar el problema del destino humano. Y la crítica del nihilismo demuestra que no es posible aceptar una solución negativa: la voluntad de la nada implica contradicción. En realidad, lo que se quiere es que *haya algo,* pero que ese algo sea verdaderamente *suficiente.* Se quiere que haya algo *consistente.* «Se quiere que el fenómeno sea, que la vida sensible, que la ciencia, que toda esa inmensidad del universo conocido y por conocer con que llamamos nuestras miradas y nuestro corazón, que todo eso sea, y que sea todo para nosotros. Detrás de la pantalla del fenómeno se espera que la vida sea clara, completa y satisfactoria; se quiere que la acción se despliegue y se acabe en ello. *Hay algo*: esta proposición tan simple y tan vaga... acaba siendo evidente y tranquilizadora, todo lo contrario que esa otra frase ambigua y terrible: «no hay nada»... Estas palabras («hay algo») traducen el movimiento ingenuo de la vida que

se enamora de sí mismo y de todo cuanto la sostiene sin saber lo que ella es. En mis actos, en el mundo, en mí y fuera de mí, no sé dónde ni de qué se trata, *hay algo*» (A, 40-41). «De esta convicción vive la mayoría de la gente: es el camino largo y ancho por donde avanza el grueso de la humanidad» (A, 41). «De este dato aceptado surgirá —continúa Blondel—, por una secreta iniciativa, todo el orden sensible, científico, moral y social... Y siguiendo hasta el cabo de sus exigencias el impulso del querer, se sabrá si la acción del hombre puede definirse y limitarse a ese terreno natural» (A, 41)[11].

«¿Se limitará la vida del hombre a lo que es del hombre y de la naturaleza, sin recurrir a nada trascendente? ¿Sí o no?» (A, 42). Se trata de saber si la voluntad declarada (la voluntad de superficie, querida) de limitar al hombre al terreno de la actividad natural está de acuerdo con su voluntad más profunda (la voluntad queriente), de donde procede toda actividad espiritual. Blondel llega de este modo a la tercera parte de su obra.

3) Tercera parte: el fenómeno de la acción

Esta parte, muy desarrollada (A, 43-323), corresponde a lo que podría llamarse la primera etapa de la genésis de lo sobrenatural, según Blondel. Encuentra su analogía, en Pascal, en el análisis de la condición humana; en Teilhard, en el análisis del fenómeno humano. Blondel estudia aquí sucesivamente las diferentes esferas de la actividad humana, considerando al mismo tiempo las doctrinas o actitudes que desearían limitar, circunscribir el destino del hombre a un aspecto o sector concreto de la actividad humana: por ejemplo, el cientismo, el nacionalismo. Resumamos a grandes rasgos el proceso de Blondel.

a) El dato humano más elemental es la *sensación* (lo sensible, lo experimental). Pero la sensación lleva en sí una inconsistencia que induce al hombre a superarla, creando la *ciencia*. La ciencia es necesaria, pero ¿podemos limitarnos a la ciencia? ¿Puede la ciencia resolver el problema de la condición humana, como piensa la actitud positivista? ¿Hay o no hay en la ciencia y en la certeza de sus conquistas sucesivas e indefinidas esa sufi-

11. Por «orden natural» Blondel designa simplemente el campo de la actividad humana.

ciencia absoluta que coloca al hombre en la certidumbre y en la paz? ¿Puede la ciencia reducir a sus leyes el misterio profundo del hombre? Blondel hace entonces la crítica de la actitud *positivista.*

La ciencia no nos basta, porque no se basta a sí misma. En efecto, en su trabajo de integración continua, a través del análisis y de la síntesis, apela constantemente a la actividad sintetizante del sujeto cognoscente. Pues bien, ¿quién es ese sujeto, esa conciencia organizadora? No es un simple determinismo psicológico que pueda reducirse a unas leyes rígidas. Porque la conciencia del determinismo del universo físico se realiza por la conciencia del sujeto, en cuanto que es *libre,* es decir, en cuanto que se escapa del determinismo. La libertad existe, «ya que uno se escapa precisamente por el punto en que se plantea lo que el determinismo tiene de verdadero» (A, 121). No hay conciencia del determinismo más que por la libertad, que es no-determinismo. La idea de libertad surge de la concepción misma del determinismo.

b) Una vez que ha aparecido, la libertad no puede quedarse ahí. «En efecto, es menester que la libertad se despliegue y se encarne para conservarse y desarrollarse» (A, 144). El proyecto, la intención, necesita realizarse por medio de la acción. Concebir es haber actuado, seguir actuando y tener que actuar de nuevo. La libertad es proyecto.

Es verdad que, al pasar al acto, el proyecto parece «limitarse», ya que para ejercerse la voluntad tiene necesariamente que restringirse. La opción obliga a excluir otras posibilidades de acción. Además, en su ejercicio, la acción tropieza con obstáculos, experimenta resistencias. Pero hay que advertir inmediatamente que de esos mismos obstáculos la acción saca la substancia con que alimentarse. «Al actuar, no es solamente la voluntad declarada la que triunfa en lo que ha querido...; es también la voluntad que triunfa en lo que no quería y que saca de las mismas resistencias el oscuro deseo que conspiraba con ella» (A, 195). Mediante la acción enfrentada a las resistencias del cuerpo y del universo, la vida individual se determina, el carácter se dibuja, la persona recibe su forma, «ya que a veces hasta un solo acto basta para transformarla» (A, 196). La persona nace de la acción; el hombre es lo que se hace» (A, 197).

c) Pero la acción no se limita al círculo de la vida individual; se impone además fuera de ella. No hay acción que no intente ejercer una influencia. «El hombre no se basta a sí mismo; es preciso que actúe para los demás, con los demás, por medio de los demás... Nuestras existencias están tan ligadas que es imposible concebir una sola acción que no se extienda en ondas infinitas, mucho más allá del fin que parecía pretender» (A, 198). «La conciencia individual, lo sepa o no lo sepa, es una conciencia de lo universal» (A, 198). La acción es la función *social* por excelencia. En efecto, el individuo desea contraer una unión íntima con otro-yo. Es el movimiento profundo de la voluntad individual el que quiere la sociedad y el que acepta de antemano las sujeciones que ésta impone. Blondel muestra así, por análisis reflexivo, cómo la voluntad engendra la familia, la patria, la sociedad humana por entero.

d) Pero el hombre proyecta su intención más lejos todavía. Por una parte tiene necesidad de «solidaridad universal» para enriquecerse a sí mismo; pero al mismo tiempo y en el mismo movimiento siente la necesidad de someterse a ella, ya que es necesario un orden que observar y que sirva de apoyo para la conducta humana. Blondel pone aquí la génesis de la metafísica y de la moral. El análisis de las condiciones de la actividad moral lleva a la conclusión siguiente: «El término del que la acción refleja parece sentir la imperiosa necesidad de colgarse es un absoluto, algo independiente y definitivo que se halla fuera de la cadena de fenómenos, una realidad fuera de la realidad, algo divino» (A, 303). ¿De dónde nace esta necesidad «sino de que en el impulso primitivo de la voluntad hay aún más de lo que se ha empleado?; no sentirse satisfecho del efecto equivale a confesar la superioridad de la causa» (A, 303).

e) Para acabar su acción y realizarse, el hombre intenta finalmente absorber lo divino y fabricarse un dios a su manera, acaparando por sus propias fuerzas y sólo con ellas lo que pueda bastarle. Es el fenómeno de la superstición (A, 304). «Esa infinitud que siente oscuramente dentro de sí y que necesita para ser lo que quiere ser», el hombre la proyecta en un ídolo (A, 306). Quiere, en cierto modo, captar lo infinito, aprisionarlo en un objeto finito y dominarlo (A, 306). «Lo infinito finito, lo infinito poseído y utilizado»: he aquí el culto supersticioso. Esta

superstición va más allá del culto a los ídolos. Blondel la descubre en varias prácticas del hombre civilizado, cada vez que «absolutiza» una esfera de lo finito: la ciencia, la nación, la humanidad. «Cuando el metafísico, al pretender alojar en su pensamiento al objeto infinito que busca, se imagina que por sus concepciones y sus preceptos, por sus sistemas y por su religión natural, va a echar la mano al Ser transcendente, conquistarlo y dominarlo de alguna manera, ¿no está siendo también un idólatra?» (A, 314). Porque no deja de ser una superstición el poner lo infinito y lo absoluto en un objeto finito del que el hombre dispone, aunque sólo sea por su pensamiento.

Esta actitud de búsqueda de lo infinito en lo finito es contradictoria. Consiste realmente en volverse hacia un fenómeno concreto para hacer de él más de lo que es: Pues bien, Blondel ha mostrado, después de estudiar todas las esferas de la actividad humana, que ninguna de ellas, ni su totalidad, bastan para agotar el querer profundo del hombre. Y la prueba de ello es que el hombre tiende a conferir un valor absoluto (que no posee) a alguna de esas esferas.

f) Se impone entonces la conclusión: «Es imposible no reconocer la insuficiencia de todo el orden natural y no experimentar una necesidad ulterior; es imposible encontrar en sí mismo algo con que saciar esa necesidad religiosa. *Es necesario y es impracticable*: he aquí, en toda su brutalidad las conclusiones del determinismo de la acción humana» (A, 319).

Blondel utiliza todavía un lenguaje indeterminado. En esta tercera parte se limita a sacar la conclusión de que la condición *necesaria* de la culminación de la acción humana es *inaccesible* a la acción humana. «Por su acción voluntaria, el hombre supera los fenómenos; no puede responder a sus propias exigencias; tiene en sí algo más de lo que puede utilizar él solo; con sus propias fuerzas es incapaz de poner en su acción querida todo lo que está al principio de su actividad voluntaria» (A, 321). Blondel sigue observando: «Fracasan todos los intentos de culminación de la acción humana; y es imposible que la acción humana no intenta culminar y bastarse a sí misma. Lo necesita, pero no lo puede... El sentimiento de la impotencia como de la necesidad que tiene el hombre de una culminación infinita es algo imposible de curar. Así pues, mientras que toda religión natural

es artificial, la espera de una religión es natural» (A, 321). En esta dificultad imposible de resolver la voluntad humana se compromete y se ve arrinconada a la vez: «¿Adónde ir? El fenómeno no le basta al hombre; no puede aferrarse a él ni negarlo; ¿se encontrará acaso la salvación, junto con una solución que parece necesaria y sin embargo inaccesible?» (A, 322).

4) *Cuarta parte: el Ser necesario de la acción*

Esta parte corresponde a la segunda etapa de la génesis de la idea de lo sobrenatural en Blondel. La dialéctica esbozada en la tercera parte nos lleva poco a poco a la idea de «lo único necesario». Lo necesario inaccesible recibirá entonces el nombre de *sobrenatural.* Pero este término, como veremos, se entiende en un sentido todavía muy general, no específicamente cristiano.

Al comienzo de esta cuarta parte Blondel recoge todo lo que acaba de desarrollar en la parte anterior y replantea el problema de la acción, pero a partir del hombre que se interroga a sí mismo.

El hecho, ya verificado, de que el hombre pretende encontrar su suficiencia en el orden natural sin conseguirlo, constituye para él una crisis. Esta crisis no se muestra solamente en el corazón de sus proyectos particulares, sino que es inmanente a su propia condición humana. La verdad es que nos gustaría bastarnos a nosotros mismos, pero no podemos hacerlo. Por otra parte, en lo que quiere el hombre tropieza siempre con la resistencia y el sufrimiento; en lo que hace se deslizan debilidades o defectos cuyas secuelas no puede reparar; y finalmente la muerte viene a consagrar todos sus fracasos (A, 324-332).

Sin embargo, subraya Blondel, este *aborto aparente* de la acción querida (A, 324) manifiesta el carácter indestructible del dinamismo de la actividad queriente, puesto que no existiría la conciencia de ese aborto si no hubiera en mí una voluntad superior a todas las contradicciones de la vida. La presencia en nosotros de algo que no queremos (el error, el fracaso) pone de relieve a la voluntad *queriente* en toda su pureza. Tal es la condición del hombre: tengo conciencia de que mi vida es un fracaso, ya que no me puedo dar a mí mismo el ser, para ser plenamente. «Dividido entre lo que hago sin quererlo y lo que quie-

ro sin hacerlo, estoy siempre como excluido de mí mismo. ¿Cómo entrar entonces y poner en mi acción lo que se encuentra sin duda ya en ella, pero sin que yo lo sepa y fuera de mi alcance? ¿Cómo establecer la igualdad entre el sujeto consigo mismo? Para quererme plenamente, es menester que quiera más de lo que no he sabido encontrar todavía... Entre mí y mi yo existe un abismo que no puedo colmar» (A, 337-338). Si examino el camino que he recorrido bajo la presión de un determinismo inflexible, me veo obligado a concluir: no puedo ni detenerme, ni retroceder, ni avanzar solo (A, 339). «En mi corazón hay algo que no he podido todavía comprender ni igualar; algo que le impide caer en la nada y que es algo distinto de lo que he querido hasta ahora. Lo que he puesto voluntariamente no puede por tanto ni suprimirse ni mantenerse» (A, 339). «Este conflicto —prosigue Blondel— es el que explica la presencia obligada, en la conciencia, de una afirmación nueva; y es la realidad de esta presencia necesaria lo que hace posible en nosotros la conciencia de este mismo conflicto. Hay un *único necesario*» (A, 339). Y nada de todo lo demás es necesario.

Resumamos la dialéctica de Blondel. Hasta ahora (tercera parte) se ha ido inventariando todo el terreno en el que se desarrolla la actividad humana, pero sin que se haya resuelto el problema de la acción. «Imposible detenerse» —dice Blondel—, ya que la voluntad sigue siempre queriendo, incluso cuando ya no tiene nada que querer (como contenido particular). «Imposible retroceder», porque el problema sigue planteado. «Imposible avanzar solo», porque lo que está más allá es inaccesible. Ante esta triple afirmación se tiene el sentimiento de un desconocido «inaccesible», cuya presencia se «vislumbra» sin ser reconocida. Blondel dice a propósito de ese desconocido inaccesible: «Sin conocer su nombre ni su naturaleza, se puede adivinar su cercanía y casi sentir su contacto, lo mismo que cuando en el silencio de la noche escuchamos unos pasos y tocamos la mano de un amigo que no hemos reconocido todavía» (A, 340).

Pero la dialéctica sigue adelante. Al no tener ya ningún objeto finito que querer, la voluntad no puede sin embargo no querer. Después de hacer el inventario de todo lo que puede ser querido, queda siempre un hiato, una inadecuación entre lo voluntario y lo querido. De aquí se sigue que la acción voluntaria,

que ha ido de fracaso en fracaso, se ve obligada a un repliegue sobre sí mismo: reducida al centro del sujeto, en donde tuvo su origen el movimiento de la voluntad, y esto con vistas a un «suplemento de inventario».

Aquí es donde Blondel introduce las pruebas de la existencia de Dios, pruebas que recoge de una forma nueva, no ya aisladamente, sino uniendo por convergencia los argumentos clásicos designados como cosmológico, teleológico y ontológico [12]. No se trata de tres caminos diferentes (al estilo de las cinco vías de santo Tomás), sino más bien de tres formas diferentes de un mismo y único proceso; se trata de *una sola avenida* que cambia *tres veces de nombre*. Además —Blondel insiste en ello—, no se trata de «una estéril satisfacción del espíritu», de un «argumento puramente lógico» (A, 340-341). Se trata más bien de reconocer «una presencia» en nosotros; se trata de captar en la acción voluntaria lo que está ya en ella (A, 340).

El argumento *cosmológico* de los escolásticos parte de la constatación de la contingencia de las cosas sensibles y deduce la existencia de una causa primera necesaria y fuera de serie. Blondel parte del mundo de los fenómenos. Ejerciéndose en todos los sectores de la acción humana, la voluntad ha hecho la experiencia de la insuficiencia de todo cuanto existe en el mundo finito, de lo efímero, de lo perecedero. No se puede renunciar a este orden de fenómenos, pero tampoco es posible detenerse en él; es un trampolín para tomar impulso y saltar más lejos. Se experimenta al mismo tiempo su necesidad y su insuficiencia. Por tanto, si los fenómenos son necesarios a la voluntad, aunque no lo bastan ni se bastan a sí mismos, tiene que haber alguna cosa que sostenga eso que es perecedero en el ser, algo «que no es ni la nada ni el fenómeno» (A, 344). En esta argumentación —observa Blondel—, «en vez de buscar lo necesario fuera de lo contingente, como un término ulterior, se le muestra en el contingente mismo, como una realidad ya presente. En vez de convertirlo en un soporte transcendente, pero exterior, se muestra que es inmanente al centro mismo de todo lo que es» (A, 343). «La

12. J.-C. Dhôtel, *Action et dialectique. Les preuves de Dieu dans L'Action de 1893*: Archives de Philosophie 26 (1963) 5-26.

necesidad relativa de lo contingente nos revela la necesidad absoluta de lo necesario» (A, 344). Ese algo, sin embargo, no recibe por ahora un nombre en Blondel.

El argumento *teleológico* de los escolásticos parte de la armonía de las cosas existentes para llegar a la exigencia de una causa inteligente, responsable del orden del universo. Blondel, por su lado, parte de la desproporción que existe entre lo *ideal* buscado y lo *real* alcanzado en la acción. Lo ideal supera siempre lo real y renace continuamente. Nunca llegamos a hacer que coincida lo real con lo ideal querido. El movimiento por el que intentamos realizar lo ideal e idealizar lo real no puede proseguir ni desplegarse continuamente si no se ve alimentado y atraído por la presencia de una «inaccesible perfección» en la que coinciden lo ideal y lo real. «Lo único necesario» es esa identidad de lo real y lo ideal que atravesamos siempre que actuamos» (A, 344-348).

Finalmente, el argumento *ontológico* (de Anselmo o de Descartes) parte de la idea en nosotros de un ser absolutamente perfecto, para llegar a la existencia real de ese ser. Blondel parte de la realidad del movimiento mismo de la acción en nosotros. «Por tanto, es verdad que, para alcanzar lo *único necesario,* no lo captamos en sí mismo, en donde no estamos nosotros, sino que partimos de él en nosotros en donde él está, a fin de ver mejor que él es (existe) comprendiendo un poco lo que es» (A, 348). «A medida que, gracias a una experiencia más completa y una reflexión más penetrante, nos definimos mejor a nosotros mismos lo que no somos, vemos con mayor claridad *aquello sin lo cual* no seríamos» (A, 349).

De esta manera va apareciendo poco a poco, no ya una idea que se elabora, sino una *presencia* que brota. El espíritu avanza hacia un *encuentro.* Los tres argumentos propuestos —Blondel insiste en ello— están todos ligados entre sí y no hacen más que declarar lo que hay en el movimiento de la acción. Están elaborados bajo la presión de la acción que reflexiona sobre sí misma. Es la totalidad del fenómeno de la acción (bajo sus diferentes aspectos) la que va imponiendo poco a poco la indiscutible presencia del absoluto personal. La prueba (por aproximaciones convergentes) es la totalidad de la acción expuesta dialécticamente; «resulta del movimiento total de la vida» (A, 341). De ahí viene su fuerza constringente.

Sólo al final de esta dialéctica es cuando Blondel introduce el nombre de Dios. «Al final rápidamente alcanzado lo que es finito —nos dice—..., estamos en presencia de lo que el fenómeno y la nada ocultan y manifiestan al mismo tiempo, ante lo cual no es posible jamás hablar como de un extraño o de un ausente (A, 350).

Pero la originalidad de Blondel está en concebir que la prueba nos invita a ir mucho más lejos. No es posible quedarse en presencia de ese absoluto personal, de Dios, sin verse arrastrado al mismo tiempo a tomar posición, a optar por la vida o por la muerte de la acción.

El *conflicto* que hemos observado en el hombre —a saber, no puedo darme el ser necesario, pero tampoco puedo renunciar a la necesidad de quererlo— no se resuelve más en una *alternativa* inevitable (A, 353). «¿Querrá o no querrá el hombre vivir, hasta morir por así decirlo, aceptando verse suplantado por Dios? ¿Pretenderá acaso bastarse a sí mismo sin él, aprovecharse de su presencia necesaria sin hacerla voluntaria, sacar de él la fuerza para prescindir de él, querer infinitamente sin querer lo infinito? Querer y no poder, poder y no querer: tal es la opción que se ofrece a la libertad... No es que esta opción se revele a todos con tanta claridad y rigor. Pero si el pensamiento de que hay que hacer algo con la vida se ofrece a todos, eso es suficiente para que los más ignorantes se sientan también ellos llamados a resolver el gran negocio, lo único necesario» (A, 354-355).

Blondel examina entonces los términos de la alternativa, a fin de concretar explícitamente las consecuencias inevitables de cada una de las dos opciones posibles.

Analiza, en primer lugar, la actitud de *rechazo* o la opción negativa. Si el hombre pretende sacar de sí lo que necesita, se priva del principio mismo de su vida y se condena. Situando el todo de su vida en donde no hay nada para colmarla, el hombre se condena a la muerte eterna. «Opinar que encuentra en sí mismo la verdad necesaria para su conciencia, la energía de su acción y el éxito de su destino no es solamente privarse de un don gratuito y facultativo que, aunque se despreciase y se rechazase, no comprometería en nada la felicidad de una vida mediocre, sino que es además desmentir realmente su propia aspiración y odiarse y perderse, con el pretexto de no amarse más que a sí mismo...,

perderse, sin escapar de sí mismo. Porque, al matar para siempre en su seno la ambición de los bienes imperecederos, la voluntad que se ha limitado a los fines pasajeros sigue siendo a pesar de todo indestructible; y esa voluntad inmortal que ha puesto su todo en los bienes efímeros está como muerta desde que experimenta su brutal nulidad. Muere su deseo; por tanto habrá querido para siempre lo que nunca puede ser; se le escapará eternamente lo que ella quiere, mientras que tendrá eternamente presente lo que no quiere» (A, 372). Eso es *el ser sin ser*.

Si el hombre por el contrario elige la segunda opción, ¿cómo instalar a Dios *libremente* en el corazón de la acción humana? ¿Cómo dejar que la causa primera recupere el primer lugar? ¿Cómo *abrirse* a la acción de Dios? «¿Cuál puede ser la manera práctica y eficaz de hacer finalmente lo que no podemos hacer solos? Y puesto que el acto no puede acabarse más que si Dios se nos da, ¿cómo sustituir de alguna manera nuestra acción por la suya? Sin saber si ha hablado, sin conocerlo quizás directamente, ¿cómo participar de su mediación secreta? ¿Cómo prepararse para una revelación más clara del destino humano, si es que existe dicha revelación?» (A, 375).

Blondel responde a esta cuestión en tres puntos, que definen las posiciones de una voluntad sincera que desea ser consecuente consigo misma. Lo mismo que Pascal, concede una importancia decisiva a estas disposiciones interiores.

1. Que el hombre haga todo lo que crea que es el bien, todo lo que le parezca que es conforme con su conciencia: «cumpliendo lo que uno cree que ha de cumplir..., se permanece abierto, dispuesto, dócil a toda verdad más completa; actuar según la luz y la fuerza que uno tenga, sin limitar la generosidad y la amplitud del deseo: tal es la disposición de una voluntad recta» (A, 375). «Lo esencial y lo penoso es hacer bien lo que se hace, o sea, con espíritu de sumisión y de desprendimiento; hacerlo porque se siente allí la disposición de una voluntad a la que debe someterse la nuestra» (A, 376), aun cuando no se conozca explícitamente a ese absoluto al que nos damos y sometemos.

2. Si el desprendimiento está al comienzo de la acción buena, no es sorprendente que la vida moral vaya acompañada de sacrificio y de renuncia. La medida del corazón humano es la acogida que ofrece al sufrimiento (A, 380). El sufrimiento nos desprende

y nos invita a abrirnos a los demás: «El sufrimiento es lo nuevo, lo inexplicable, lo desconocido, lo infinito, que atraviesa la vida como una espada reveladora» (A, 381). «Lo que entonces muere en nosotros es lo que nos impide ver, actuar, vivir; lo que sobrevive es ya lo que renace» (A, 383). «Si nadie ama a Dios sin sufrir, nadie ve a Dios sin morir. No le toca nada que no resucite; porque ninguna voluntad es buena si no sale de sí para dejar sitio plenamente a la invasión total de la suya» (A, 384).

3. Actuar con abnegación, aceptar el sufrimiento, no es bastante todavía. «Después de hacerlo todo como si no se esperase nada de Dios, hay que seguir esperándolo todo de Dios, como si no hubiéramos hecho nada nosotros» (A, 385).

Blondel formula así la conclusión de esta cuarta parte: «Absolutamente imposible y absolutamente necesario al hombre, esa es propiamente la noción de lo sobrenatural: la acción del hombre va más allá del hombre; y todo el esfuerzo de su razón está en ver que no puede ni debe detenerse en ella». Espera cordial del mesías desconocido; bautismo de deeso, que la ciencia humana es incapaz de provocar, ya que esa misma necesidad es un don. La ciencia puede señalar su necesidad, pero no puede hacerla nacer» (A, 388).

Esta noción de *sobrenatural* ha dado pie a muchas discusiones. La afirmación de Blondel sería difícil de defender si por sobrenatural hubiera que entender el don que Dios hace de sí mismo en Jesucristo. Pero esta interpretación parece ir más allá del pensamiento de Blondel. Efectivamente, Blondel procede por etapas en su génesis de la idea de sobrenatural. Al final de la primera etapa, concluye que la culminación de la acción es a la vez necesaria e inaccesible al hombre solo. En la etapa actual (la segunda) no introduce todavía, como hará en la tercera, la idea de lo sobrenatural que presenta el cristianismo. De momento se atiene a una idea más general, desprovista de toda determinación positiva. La palabra sobrenatural designa aquí simplemente la acción divina que, en cada uno de los hombres, está en el origen del movimiento voluntario y que cada uno tiene que reconocer como tal al menos implícitamente, si quiere que ese movimiento pueda llegar a su término, a su perfección. «Nuestro papel es el de hacer que Dios sea todo en nosotros, como es

lógico, y encontrar, en el principio mismo de nuestro consentimiento a su acción soberana, su presencia eficaz» (A, 387).

Lo que Blondel ve surgir del determinismo de la acción humana es la idea indeterminada de un sobrenatural, es decir, de un absoluto, que todo hombre —aunque no conozca el cristianismo— quiere oscuramente, pero que no se adquiere *como si fuera una cosa.* En otras palabras, es la idea de lo único necesario que sólo se gana entregándose a él; es la idea de la acción divina a la que hay que *abrirse,* sea cual fuere la figura bajo la que se presenta.

5) *Quinta parte: la culminación de la acción*

Esta parte corresponde a la tercera etapa de la génesis de la idea de lo sobrenatural según Blondel.

La introducción clara y nítida de la noción *cristiana* de sobrenatural aparece al comienzo de esta quinta parte. El orden sobrenatural que Blondel desea considerar en adelante es «lo que, *desde fuera,* nos proponen los dogmas» (A. 391), aceptados como hipótesis. Así pues, la idea de lo sobrenatural es la que propone el cristianismo histórico. Blondel se pregunta si el cristianismo histórico, con sus dogmas y sus prácticas, no será la determinación y la identificación que se busca de la relación del hombre con el absoluto.

A los que les gustaría descartar sin examinarlo lo sobrenatural cristiano, les responde que es esa una actitud contraria al verdadero espíritu filosófico. En efecto, el proceso de la reflexión sobre la acción humana nos ha llevado «a la conciencia de una desproporción incurable entre el impulso de la voluntad y el término humano de la acción» (A, 390). Hemos visto que el hombre no puede acabarse más que abriéndose a una acción distinta de la suya (A, 401). Por tanto, no sería razonable prescindir de la noción cristiana de lo sobrenatural *revelado.* Consciente al mismo tiempo de su impotencia y de sus exigencias, la razón tiene que preguntarse si lo revelado cristiano no estará quizás en en conformidad con el anhelo profundo y original de la voluntad humana.

No se trata de reconstruir racionalmente el dato cristiano. Si no, el cristianismo no sería *revelación.* «En su principio, en su objeto y en su fin, la revelación, para ser lo que tiene que

ser, si es, tiene que escapar de la razón; y ningún esfuerzo del hombre puramente hombre es capaz de penetrar su esencia» (A, 406-407). En efecto, en su contenido esencial la revelación es la vida íntima del Dios-trinidad, comunicada al hombre por gracia (A, 407).

Pero si está prohibido querer descubrir este misterio por otro medio distinto de la revelación, es legítimo —explica Blondel— llevar la investigación filosófica «hasta el punto en que sentimos que hemos de desear íntimamente algo análogo a lo que, desde fuera, nos proponen los dogmas. Es legítimo considerar esos dogmas, no ya ante todo como revelados, sino como *reveladores*; es decir, confrontarlos con las exigencias profundas de la voluntad y descubrir en ellos, si es que está, la imagen de nuestras necesidades reales y la respuesta esperada. Es legítimo aceptarlos, a título de hipótesis, como hacen los geómetras cuando suponen el problema resuelto y verifican su solución hipotética por vía de análisis» (A, 391 y 401). Este texto define acertadamente la postura y el proceso que sigue Blondel en esta última etapa.

Así pues, se trata de considerar la revelación cristiana como una hipótesis que permita ver con claridad en las exigencias del querer. Si el intento se logra, no por eso se habrá afirmado la realidad histórica de la revelación cristiana, ni se habrá establecido siquiera su posibilidad intrínseca (A, 406), ya que su contenido tanto como su existencia se escapan de la razón dejada a sí misma. Pero se habrá hecho ver cómo parece necesario «algo análogo a lo que proponen los dogmas» —es una expresión prudente— para explicar la discordancia de la voluntad queriente con la voluntad querida; y también se habrá establecido la obligación práctica de *acoger* lo sobrenatural notificado por la predicación cristiana, si es que alguna vez lo revelado cristiano llega a manifestarse como una realidad histórica y efectivamente dada.

Así pues, Blondel intenta mostrar que la espera del querer humano se dirige hacia algo análogo al orden sobrenatural cristiano. De este modo lo sobrenatural sigue siendo a la vez *inaccesible* (gratuito, como don libre de la iniciativa divina) y sin embargo *necesario* (con una necesidad práctica; es menester aceptarlo si de hecho se da).

Blondel consagra dos capítulos a su demostración. En el primero, estudia los caracteres formales que tiene que presentar la

revelación divina, si existe, y sobre todo las disposiciones requeridas para que pueda discernirse y ser acogida como merece: «Por tanto, sólo en el vacío del corazón, sólo en las almas de silencio y de buena voluntad, es donde una revelación se hace oír útilmente desde fuera... El sonido de las palabras y el esplendor de los signos no podrían nada, desde luego, si no hubiera interiormente el designio de aceptar la claridad deseada... Para reconocer la verdad es preciso esperar que sea, no tal como a uno le gustaría, sino tal como es» (A, 398). En el segundo capítulo, Blondel estudia filosóficamente la necesidad de la *práctica* religiosa, ya que la acogida de la verdad no puede caminar sin la sumisión a la verdad.

La religión «hipotética» debería tener unos dogmas e imponer una práctica. Que el cristianismo sea esa religión y que permita a la voluntad querer plenamente y a la acción llegar a su culminación, es algo de lo que puede dar testimonio solamente la experiencia religiosa vivida integralmente. Pero al final de su obra, Blondel se ha esforzado en dar este testimonio *personal,* aunque subrayando una vez más que eso supera infinitamente a la filosofía. «Le toca a la filosofía mostrar la necesidad de plantear la alternativa: *¿Es o no es?* Le toca probar que en la práctica no es posible dejar de pronunciarse en favor o en contra de ese sobrentural: *¿Es o no es?* Le toca además examinar las consecuencias de cada una de estas soluciones y medir su inmensa diferencia. Pero no puede ir más lejos ni decir sólo en su nombre si es o no es. Pero, si está permitido añadir una palabra, una sola, que supere el terreno de la ciencia humana y las competencias de la filosofía, la única palabra capaz, ante el cristianismo, de expresar esa parte, la mejor, de la certeza que no puede comunicarse porque no surge más que de la intimidad de la acción totalmente personal, una palabra que sea ella misma una acción, es menester decirla: *Es*» (A, 492).

3. *Génesis de la idea de lo sobrenatural en sus tres etapas*

Volvamos a considerar sintéticamente las tres etapas de la génesis de la idea de sobrenatural en *La acción,* subrayando la relación que existe entre cada una de ellas [13].

Primeramente Blondel estableció la insuficiencia de la actividad humana. Mostró que la condición *indispensable* para la culminación de la acción humana es *inaccesible* a esa acción. Esta dialéctica de lo indispensable-inaccesible, o de lo necesario-imposible, dirige y pone ritmo a todo el proceso ulterior. Se trata siempre de demostrar que la *exigencia* de la voluntad supera su *poder.* De allí es de donde surge la idea de sobrenatural, en dos tiempos (segunda y tercera etapas). En un primer tiempo la necesidad es *absoluta,* pero lo sobrenatural sigue siendo *indeterminado.* En un segundo tiempo, la necesidad es la de una *hipótesis,* pero esta hipótesis es el orden sobrenatural cristiano. Lo que aparece en el primer tiempo es la necesidad de acoger la revelación positiva de Dios, si resulta que esta revelación es una realidad.

La etapa decisiva no es la última, sino aquella en que la idea de Dios (en la cuarta parte) que ha surgido del *conflicto interior* de la voluntad coloca a la conciencia ante una alternativa y le impone una opción *a favor* o *en contra* de la apertura a la acción divina todavía indeterminada. Esto es tan cierto que, en el manuscrito depositado en La Sorbona para obtener el permiso de imprimir su tesis, Blondel había escrito: «Cuarta parte: parte decisiva». Como conclusión de la obra, Blondel escribe: «el *único asunto* está por completo en ese conflicto necesario que nace en el corazón de la voluntad humana y le impone optar prácticamente entre los términos de una alternativa inevitable, de una alternativa tal que el hombre, o bien intenta seguir siendo su dueño y mantenerse por entero, o bien se entrega al orden divino más o menos oscuramente revelado a su conciencia» (A, 487). Blondel ciertamente no limita su mirada a ese sobrenatural indeterminado, sino que mira más allá, aun sabiendo que no puede —como

13. Sacamos los elementos de esta síntesis de H. Bouillard, *Blondel et le christianisme,* Paris 1961, 82-110 (trad. española: *Blondel y el cristianismo,* Barcelona).

filósofo— abordar a la revelación cristiana más que por medio de esta aproximación.

Lo que constituye la fuerza de la dialéctica de Blondel es que no construye un ideal que sea el término de la acción humana, sino que expresa simplemente el contenido ineludible de la actividad humana. El infinito del querer no es el punto de partida de su investigación, sino su meta final. Blondel no mide las diversas etapas de la acción por la amplitud, supuestamente conocida, del querer; al contrario, es el desarrollo inexorable de la acción humana lo que revela progresivamente la *amplitud del dinamismo espiritual* del que está secretamente animado desde su origen el mismo querer. En cada ocasión se pone de manifiesto una inadecuación, una discordancia, entre la voluntad queriente y la voluntad querida.

En el movimiento del pensamiento que conduce al hombre desde el análisis del dinamismo voluntario hasta el conflicto interior que obliga al hombre a la *opción decisiva,* por la que se cierra sobre sí o se abre a Dios y al orden divino oscuramente presentido, sigue habiendo una reflexión que todavía vale para hoy. En efecto, hoy como ayer no hemos hecho nada si no conseguimos mostrar que el hombre debe por lo menos *abrirse* a una palabra eventual de Dios dirigida al hombre en la historia. Lo que Rahner ha intentado hacer a partir del dinamismo del conocimiento humano, Blondel lo ha intentado a partir del ser dinamizado del hombre en su fuente.

4. *Naturaleza del proyecto de Blondel*

¿Blondel es un apologista o un filósofo? Por su parte, él rechazó siempre la etiqueta de *apologista,* sin más. No cesó de repetir que su proyecto y su método eran filosóficos y que, aunque planteaba el problema religioso, no pretendía hablar más que como filósofo. Así pues, ¿cómo el pensamiento de Blondel es una filosofía? ¿Y qué es lo que lo caracteriza? Estas cuestiones se plantean con mayor urgencia por el hecho de que el mismo Blondel estuvo titubeando antes de llegar a definir su propio proyecto.

La elaboración de *La acción,* tal como podemos seguirla a través de los *Carnets íntimos* y de las notas de trabajo, demues-

tra que Blondel fue precisando la naturaleza de su obra mediante aproximaciones sucesivas. Durante varios años, su proyecto general de «vincular la ciencia y el espíritu moderno a la filosofía cristiana y a la metafísica católica» sigue estando presente en su ánimo, pero sin que se diferencien con claridad los planos filosófico y teológico. En este sentido es típico el pasaje siguiente de una carta de Blondel a su amigo Víctor Delbos, el 6 de mayo de 1889, en la época en que acababa de redactar unas cuantas páginas esbozando *La acción*:

> El ritmo trinitario de Hegel me gusta mucho, pero sea cual fuere la altura de la tesis y de la antítesis, siempre ofrece una síntesis superior la idea cristiana, cuanto más se la comprende y se la desarrolla. Se intenta continuamente inventar un ideal mejor y más hermoso, una verdad más amplia. Y la tarea continua de la filosofía y de la apologética (¿no es acaso en el fondo, para mí, la misma cosa?) consiste en descubrir que allí está lo más grande y lo más incomparable.
> ¿Dónde está la solución del problema de la inmanencia y de la trascendencia? Está en la encarnación y en la comunión. La confusión monista de lo finito y de lo infinito no es más que un aborto, un disfraz vago de la unidad. El ideal de la unidad se encuentra en la hostia que resume en sí *toda la naturaleza, el grano de la tierra, el rocío, los rayos, antes de que,* por una especie de nutrición perfecta, se convierta en la humanidad y la divinidad para formar en nosotros el ser nuevo, una realidad por así decirlo más que divina, una síntesis verdaderamente universal. Sería extraño que se pudiera explicar algo fuera de Aquel sin el cual nada se ha hecho o, como me gustaría traducir, sin el cual todo lo que se ha hecho es como si no fuera nada [14].

Se reconoce ya la intuición de la obra futura: una lógica de la acción, inspirada en san Pablo y que conduce, por encima de toda filosofía cerrada sobre sí misma, hasta el misterio de Cristo, en quien subsiste toda unidad. Reflexión imantada, dinamizada por Cristo, pero ¡qué poco diferenciada todavía! ¿Se trata de filosofía? ¿de teología? ¿de apologética? Los planos siguen estando confusos.

Esta misma confusión entre los planos se advierte en «el primer bosquejo» de *La acción* redactado por aquella misma época (octubre 1888 a enero 1890). Blondel se dedica a traducir al lenguaje filosófico la doctrina católica, pero en realidad no hace más que desarrollar lo que llamamos en teología el argumento de conveniencia. «Sería menester —afirma— ir tomando una tras

14. *Carta a Víctor Delbos* (6 mayo 1889), citado por H. Bouillard, *o. c.*, 200-201.

otra las verdades del catecismo y mostrar a los filósofos que no es posible concebir nada mejor y más hermoso, que todo eso supera la imaginación del hombre» [15]. Por otra parte, apenas acabado aquel primer bosquejo, el mismo Blondel se da cuenta de que su intento de «traducir filosóficamente» el catecismo no desemboca aún en una filosofía, ni siquiera en una apología verdaderamente filosófica. La empresa de una «transposición» o de una «traducción» de la verdad cristiana ¿podría desembocar en otra cosa que no fuera un «catecismo» explicado en un lenguaje más sabio? Lo cierto es que en *La acción* de 1893 y en la *Carta* de 1896 Blondel definirá su proyecto de una forma muy distinta. Señal de que había ido evolucionando.

Después de una primera redacción de su tesis en 1890 y de una segunda en 1890-1891 (llamada «Proyecto de tesis»), Blondel redactó el texto que entregó a La Sorbona en 1892 para obtener el permiso de impresión. Fue en esta ocasión cuando Boutroux, encargado de examinar el texto, escribió a Blondel: «Si el resultado de este trabajo es llevarnos al umbral de la religión, el carácter sigue siendo esencialmente filosófico a pesar de todo». Luego añade: «dele la última mano para destacar más claramente su significación filosófica» [16]. Blondel emprendió entonces una obra drástica de corrección; transformó capítulos enteros, cambió los títulos, suprimió incluso el último capítulo que no había tenido tiempo de recomponer. Así, desde el primer esquema hasta la obra impresa en 1893 Blondel fue corrigiendo cada vez más sus páginas en el sentido de una filosofía autónoma, pero manteniendo siempre en el horizonte la hipótesis de la verdad del cristianismo.

Al final de esta búsqueda titubeante de Blondel para «encontrarse a sí mismo» (proyecto y método), las posiciones se hicieron más claras y se percibe mejor el punto hacia donde tendía oscuramente esta maduración interior. Blondel no plantea su problema en función de una filosofía particular, sino en función de la verdad del cristianismo. Lo formula en los términos siguientes: constituir, a partir del cristianismo, o más concretamente en la hipótesis de la verdad del cristianismo, una

15. «*Notes-semailles n. 1134*», texto citado en H. Bouillard, *o. c.*, 202, nota 3.
16. *Carta de E. Boutroux à Blondel* (28 julio 1892): *Ibid.*, 204.

filosofía autónoma, que esté de acuerdo con él, en virtud de las exigencias racionales. «Supongamos un instante —nos dice— que se ha resuelto el problema en el sentido en que el catolicismo indica lo *único necesario* del destino humano: ¿cuál es la actitud normal del filósofo y cómo mantener la autonomía de su investigación, cómo explorar todo el campo que se abre a sus ojos, en las profundidades de la naturaleza o en las alturas del alma?» [17].

Este proyecto que parte del cristianismo «supuestamente verdadero» intenta conducir al no creyente a los umbrales de la fe. Por eso, cuando Blondel quiere caracterizar su empresa, habla de «una apología filosófica del cristianismo» o de «una apologética verdaderamente filosófica», o de «un intento a la vez filosófico y apologético». En 1924 define el conjunto de su obra, publicada o inédita, con estas palabras: «el esfuerzo apologético y filosófico que llevo realizando desde hace cuarenta años» [18].

Así, por un lado, su obra apologética tiene un *alcance apologético,* en el sentido de que quiere conmover los espíritus y prepararlos a la fe. Por otro lado, Blondel quiere edificar una apologética *filosófica,* distinta por tanto de toda apologética tradicional basada en las pruebas históricas del cristianismo. Por eso rechaza siempre el título de «apologista», sin determinación, siempre que se ignora el carácter filosófico de su empresa.

Blondel rechaza también toda comparación de su obra con las de Fonsegrive o de Ollé-Laprune (a quienes aprecia profundamente), ya que su método no le parece esencialmente filosófico. El propósito que él tiene es «decir algo que encierre interés para un espíritu filosófico e incrédulo» [19]. Por eso se empeña en guardar desde el principio hasta el fin su autonomía racional. Según la expresión de A. Cartier, Blondel «quiere hacer una filosofía que, para ser fiel hasta el fin a sus propios principios, tendrá que constituir por añadidura una apologética» [20].

Las declaraciones de Blondel son claras, pero el problema sigue en pie: ¿cómo es posible que tenga el carácter de una

17. M. Blondel, *L'itinéraire, o. c.,* 19.
18. Nota del 29 noviembre 1924 a un franciscano del Canadá, el P. Bruno; copia conservada en los Archivos Blondel; texto citado por H. Bouillard, *o. c.,* 206.
19. M. Blondel, *Premiers écrits, o. c.,* 21-22.
20. A. Cartier, *Existence et vérité,* Paris 1955, 213.

filosofía autónoma un pensamiento elaborado dentro de la hipótesis de la verdad del cristianismo y con la intención de llevar a los espíritus hasta el umbral de la fe? Blondel dice que «ha intentado, *como creyente,* un esfuerzo de *filósofo*»[12]. ¿Cómo puede semejante esfuerzo seguir siendo el de un filósofo autónomo?

Se trataba, para Blondel, de *verificar,* no ciertamente los dogmas cristianos considerados en sí mismos, sino la existencia global del cristianismo respecto al hombre, a saber, su pretensión de ser acogido como revelación divina. Verificar una afirmación, a los ojos de la ciencia, es ante todo «dejarla en suspenso» hasta que se haya logrado establecer su solidez. Así pues, deja en suspenso su afirmación de creyente y adopta como punto de partida la negación más radical posible, a saber, la que se niega incluso a admitir que haya un problema del destino y que nuestras acciones, por tanto, supongan alguna responsabilidad.

Pero, considerando el hecho de la acción en su totalidad y analizando todo lo que implica inevitablemente, Blondel va mostrando, etapa tras etapa, que cada negación incluye aquello mismo que pretende descartar. El proceso sigue siendo racional y, por consiguiente, vale para cualquier espíritu, incluso el del no creyente. Tal es la dialéctica de *La acción.* Lejos de apoyarse en el cristianismo, Blondel se hace más bien cómplice de todas las actitudes y pensamientos que lo niegan.

Y lo mismo que ocurre con el punto de partida, tampoco la afirmación de la verdad del cristianismo constituye una «conclusión» de *La acción.* Efectivamente, el reconocimiento de la verdad cristiana, como sabe Blondel perfectamente, no es el término necesario de una dialéctica del espíritu, sino un acto de fe y un don de Dios. Blondel se detiene en los umbrales de la fe. En ninguna parte introduce el más pequeño contenido de religión católica.

De esta manera, la filosofía de Blondel se elabora dentro de la *hipótesis* de la verdad del cristianismo, pero no parte de esa verdad como si fuera un presupuesto o un fundamento. Intenta preparar los espíritus para la fe, pero nunca llega a franquear el umbral de la fe. Sigue siendo por entero un proceso racional.

21. M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique,* Paris 1932, 44.

Blondel tenía una preocupación muy honda por evitar toda amalgama entre el dogma y la filosofía. Su filosofía —observa H. de Lubac— «es la filosofía que tiene constancia de sí misma, en una marcha definitiva que sigue siendo una obra de pura reflexión racional que sigue abierta. Por tanto, se trata de una filosofía que se mantendrá abierta al cristianismo, pero que, de derecho, no procede ni mucho menos de él, puesto que si quisiera proceder de él no podría existir más que quitándole su carácter sobrenatural, en el mismo momento en que lo proclama como su última confesión» [22].

Por otra parte, Blondel ha afirmado hasta tal punto la independencia de su filosofía respecto a todo presupuesto cristiano que algunos, como Maritain [23], lo han acusado de tener una concepción cartesiana de la filosofía, de concebirla como «sorda», es decir, como si no recibiera nada de fuera.

Si Blondel, en cuanto filósofo, se niega a sí mismo el derecho de recibir préstamos directos de la revelación y del dogma, no se muestra sin embargo sordo a las enseñanzas del cristianismo. Todo lo contrario. En efecto, en su *Carta* de 1896 no cesa de repetir que el filósofo cristiano «no tiene ya la facultad de poner sus creencias al margen de su propio pensamiento» [24], que «la idea propiamente católica» tiene que suscitar «una filosofía que le sea apropiada, tanto más cuanto más autónoma sea» [25]. De hecho, Blondel le debe mucho al nuevo testamento, especialmente a las cartas de san Pablo, a san Bernardo, a san Ignacio y a sus *Ejercicios,* a los maestros espirituales de los siglos XVI al XIX, aun cuando ese cristianismo deba más todavía —no es preciso señalarlo— a la vida litúrgica y a la práctica cristiana que al estudio sistemático de la teología dogmática. Lo cierto es que la filosofía de Blondel, lejos de ser sorda a la enseñanza cristiana, la escucha por el contrario con suma atención. Pero lo importante es que comprendamos cómo la escucha. No la acoge directamente, como si fuera una premisa o una conclusión de su proceso. En efecto, ni al principio ni al final de su dialéctica

22. H. de Lubac, *Sur la philosophie chrétienne*: Nouvelle Revue Théologique (1936) 245.
23. J. Maritain, *Science et sagesse,* Paris 1935, 146-147.
24. M. Blondel, *Premiers écrits, o. c.,* 53.
25. *Ibid.,* 94.

Blondel se considera con derecho a afirmar la vardad del cristianismo. Desde el primer momento hasta el último deja en suspenso la afirmación de esa verdad que él abraza como *creyente*. Pero desde el primer momento hasta el último mantiene bajo sus miradas la idea cristiana a título de *hipótesis*. Hipótesis que él escudriña, no ya a la manera de un simple «curioso» ante una religión cualquiera, sino como alguien que desea verificar la idea cristiana que mueve y que provoca la investigación, y también porque esa misma investigación está guiada por la idea cristiana considerada como hipótesis. Pero la filosofía que se ha puesto de esta forma en movimiento sigue siendo autónoma en su caminar, es decir, no acepta ninguna afirmación que le venga del cristianismo.

Por consiguiente, el esfuerzo de Blondel es sin duda el de un creyente, en el sentido de que parte de la hipótesis de la verdad del cristianismo, a fin de verificarla para sí mismo y de llevar también a esta verificación a otros espíritus. Su marcha está suscitada y guiada por la idea cristiana y tiene también un alcance apologético. Pero lo que intenta como creyente, Blondel *no lo realiza* con argumentos de creyente, ya que deja en suspenso desde el comienzo hasta el final de su discurso su afirmación de fe.

En fin, ¿es posible decir que la filosofía de Blondel es una filosofía en el sentido clásico de la palabra? Se puede afirmar que responde al concepto de «apologética filosófica» más bien que al de filosofía. Actualmente, la apologética filosófica, que se sirve de la filosofía como de ciencia auxiliar, con sus métodos, tiene que satisfacer a las mismas exigencias que la filosofía concebida por Blondel. La filosofía de Blondel no es una simple apología del cristianismo, ni una simple filosofía de la religión; es verdaderamente una «apologética filosófica». Pero precisamente porque es filosófica, esa apologética puede ser entendida por todos los hombres de buena voluntad. Preserva a los creyentes del fideísmo. Y por otra parte, muestra a los hombres sinceros que el salto a lo sobrenatural no es menos razonable ni menos necesario que las verdades de la vida corriente.

BIBLIOGRAFIA

BIBLIOGRAFÍA COMPLETA

Virgoulay, R. - Troisfontaines, C.: *Maurice Blondel. Bibliographie analytique et critique.* I: *Oeuvres de Maurice Blondel (1880-1973),* Louvain 1975; II: *Études sur Maurice Blondel (1893-1975),* Louvain 1976.

ESTUDIOS

Archambault, P.: *Initiation à la philosophie blondélienne en forme de court traité métaphysique,* Paris 1938.

Borne, E.: *Passion de la vérité,* Paris 1962.

Bouillard, H.: *Blondel et le christianisme,* Paris 1961 (trad. española: *Blondel y el cristianismo,* Barcelona); id., *L'idée du surnaturel et le mystère chrétien,* en *L'homme devant Dieu.* Mélanges offerts au Père H. de Lubac III, Paris 1963, 153-166; id.: *Logique de la foi,* Paris 1964.

Cartier, A.: *Existence et vérité: philosophie blondélienne de l'action et problématique existentielle,* Paris 1955.

De Lubac, H.: *Blondel et Teilhard de Chardin.* Correspondance commentée, Paris 1965 (trad. española: *Blondel y Teilhard de Chardin,* Bilbao); id.: *Le mystère du surnaturel,* Paris 1965 (trad. española: *El misterio de lo sobrenatural,* Barcelona 1970).

De Montcheuil, Y.: *Le problème du vinculum leibnizien d'après M. Blondel,* en *Mélanges théologiques,* Paris 1946.

Dhôtel, J.-C.: *Action et dialectique. Les preuves de Dieu dans L'Action de 1893:* Archives de Philosophie 26 (1963) 5-26.

Duméry, H.: *La philosophie de L'Action. Essai sur l'intellectualisme blondélien,* Paris 1948; id.: *Blondel et la religión. Essai critique sur la «Letre»* de 1896, Paris 1954; id.: *Blondel,* Paris 1955; id.: *Raison et religion dans la philosophie de L'Action,* Paris 1963.

École, J.: *La métaphysique de l'Etre dans la philosophie de Maurice Blondel,* Louvain 1959.

Henrici, P.: *Glaubensleben und kritische Vernunft als Grundkräfte der Metaphysik des jungen Blondel: Gregorianum* 45 (1964) 689-738; id.: *Panlogismo o Pancristismo,* en *Il Cristo dei filosofi,* Atti del XXX Congreso di Studi filosofici di Gallarate, Brescia 1976, 113-124.

Henrici, P. - Nicolosi, S. - Crippa, R. - Cavaciuti, S. y otros: *Attualità del pensiero di Maurice Blondel,* Milano 1976.

Jouhaud, M.: *Le problème de l'être et l'expérience morale chez M. Blondel,* Louvain-Paris 1970.

Lacroix, J.: *Maurice Blondel,* Paris 1963.

Lefèvre, F.: *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel,* Paris ²1966.

Palliard, J.: *Maurice Blondel ou le dépassement chrétien,* Paris 1950.

Resweber, J. B.: *La relation de l'homme à Dieu selon K. Rahner et M. Blondel:* Revue des Sciences Religieuses 46 (1972) 20-37.

Romeyer, B.: *La philosophie religieuse de Maurice Blondel,* Paris 1943.
Saint-Jean, R.: *Genèse de L'Action. Blondel 1882-1893,* Bruges-Bruxelles-Paris 1965; id.: *L'apologétique philosophique. Blondel 1893-1913,* Paris 1966.
Tilliette, X.: *Blondel et ses correspondants*: Archives de Philosophie 24 (1961) 157-184; Id.: *Le Christ des philosophes et la possibilité d'une christologie philosophique,* en *Il Cristo dei filosofi, o. c.,* 39-51; Id.: *Tâches et limites de la christologie philosophique*: Recherches de Sciences religieuses 65 (1977) 80-106; Id.: *Maurice Blondel et la controverse christologique,* en *Le Modernisme,* Paris 1980, 129-160.
Tresmontant, C.: *Introduction à la métaphysique de Maurice Blondel,* Paris 1963.

5

Pascal, Teilhard, Blondel Estudio comparativo de tres aproximaciones

Sobre la base de los elementos recogidos en los tres capítulos anteriores, intentaremos ahora un estudio comparativo de las aproximaciones de Pascal, de Teilhard y de Blondel. La comparación hará resaltar ante todo sus respectivas personalidades, sus proyectos, sus métodos y sus perspectivas. Encontraremos entre ellos puntos de contacto y de coincidencia, pero también contrastes y divergencias. Este procedimiento comparativo da un nuevo relieve a la imagen de cada uno y permite captar ciertos rasgos que el análisis individual ha podido dejar en la penumbra. En varios aspectos, como veremos, se da una mayor afinidad entre Pascal y Blondel; en otros, por el contrario, se muestran más de acuerdo Pascal y Teilhard (por ejemplo, en la exposición de los temas por modo de espiral). Finalmente, de esta «sinopsis» de los tres autores recibirá una luz nueva el problema de Cristo, como exégesis y culminación del hombre.

1. *Diversas épocas*

Para comprender a los hombres y sus obras, es preciso situarlos en la historia. No es este evidentemente el lugar para trazar la historia de los siglos XVII, XIX y XX. Recordemos simple-

mente algunos hechos más destacados. Pascal (1623-1662) escribe en el momento en que Kepler (1571-1630), Galileo (1564-1642) y Newton (1642-1727) abren para la ciencia espacios inimaginables. Sin embargo, el hombre de la calle del siglo XVII no tiene todavía una conciencia muy viva del infinito temporal, ni sobre todo del carácter «evolutivo» de la realidad cósmica y humana. Los hombres de aquella época viven en medio de unas estructuras sociales estrechas, más bien a nivel de naciones. Ni siquiera ha sido inventariado aún nuestro planeta. La visión del mundo, en definitiva, es más bien estática que evolutiva.

Por el contrario, cuando escribe Teilhard, Lamarck y Darwin han abierto hacia el pasado y hacia la evolución de las formas vivientes unas perspectivas inmensas. La conciencia de la humanidad como colectividad, como especie pensante y operante, representa un fenómeno reciente. La humanidad nueva no acepta ya, en la sociedad, estados de hecho, como en tiempos de Pascal, sin pensar en cambiarlos, si es preciso por la fuerza: por ejemplo, las injusticias relativas a los pueblos, a las clases sociales, la desigualdad de las condiciones de la mujer, etc. La conciencia del *homo faber,* capaz de transformar el universo, se ha desarrollado prodigiosamente. El régimen del espíritu ha cambiado. En una palabra, del siglo XVII al siglo XX el ritmo de la historia se ha caracterizado por una formidable aceleración.

2. *Personalidades en contraste*

Pascal es un «monstruo» de inteligencia (en el sentido etimológico de la palabra), un ser asombroso. Lo mismo que Leonardo da Vinci (en el que nos hace pensar, aunque éste sea más completo y haya vivido más tiempo), es un genio polivalente, «versátil» en el sentido inglés de la palabra. Hombre de ciencia, de letras, pensador profundo, dotado sin embargo de un espíritu práctico admirable; capaz, por ejemplo, de pensar en la explotación industrial de su máquina calculadora y de organizar, el año mismo de su muerte, el primer sistema de ómnibus para la ciudad de París. Un hombre capaz de observación psicológica muy fina y muy honda, de razonamientos sutiles hasta la argucia, tajantes como el bisturí, pero más dotado aún de ese espíritu de síntesis que hace a los genios, relacionando todas las cosas, percibiendo

y juzgando las perspectivas a partir de «una cima elevada». En él la imaginación se complace en los contrastes y en las grandes antítesis.

Pascal tiene el empeño de sobresalir en todo. Es una persona ardiente, violenta, como otros representantes de su generación. Escritor, posee ese ardor dominado y disciplinado que produce a los grandes clásicos. Busca lo absoluto en todo. Es un enamorado de la ciencia, de la virtud, de la autenticidad; por eso resulta a veces cínico, sarcástico, feroz ante cualquier forma de doblez, de hipocresía, de política, hasta ser víctima él mismo de lo que siente. Su pasión puede cegarle por un momento, como en el asunto de Port-Royal, pero su inteligencia y su sentido de lo absoluto lo conducen finalmente al centro, a Dios. Su voluntad es ardiente, lo mismo que su espíritu. Para él, la facultad primera del hombre es el «corazón», es decir, el espíritu caldeado por la voluntad, por el amor. Por eso, una vez convertido, se hace enseguida prosélito. La verdad del hombre, de la historia humana, es Jesucristo. En Pascal, la síntesis entre la fe, la ciencia, la conducta humana, se realiza en el nivel de la vida, en su condición de cristiano. Está en los antípodas del pensamiento laico del siglo XIX, que reivindica la utonomía absoluta de la razón. El problema ciencia-fe de Teilhard, filosofía-fe de Blondel, no se plantea en su conciencia cristiana, que no cambia de condición por el hecho de cambiar de objeto. Todas sus facultades se colocan bajo la fe y el orden de la caridad, en Jesucristo. La ciencia podrá pasar, pero por Jesucristo.

Pascal es esencialmente una persona seria, carente de humor; habría tenido necesidad de la amistad de un Francisco de Sales para aprender la sonrisa y la serenidad. Pero su espíritu habita en un cuerpo demasiado frágil, siempre enfermo. La humildad y la sencillez del final de su vida son una conquista sobre un temperamento de fuego, tenso hasta el extremo. La gracia y la prueba lo han humanizado, enternecido, simplificado. Pascal no es tanto un maestro de pensar como una energía en su fuente, una fuerza de choque que derriba y se propaga.

Teilhard es un aristócrata. Hombre de ciencia, y más concretamente paleontólogo, se apoya en los hechos, en la observación. Es un «físico» en el sentido antiguo de la palabra, ya que estudia el fenómeno; es un fenomenólogo de la naturaleza, pero preci-

sando enseguida que el hombre está en el centro de su fenomenología. No se olvida ciertamente del análisis, pero la inclinación de su temperamento lo lleva naturalmente hacia las visiones de conjunto, hacia las síntesis. Teilhard es un enamorado de la unidad, de la continuidad, de la coherencia, de la armonía, de la convergencia. Por eso, aunque su formación filosófica y teológica sea deficiente, desemboca infaliblemente en perspectivas filosóficas y teológicas.

Una vez metido en un «gran proyecto», como el de la reconciliación entre la fe y la ciencia, es capaz de un ardor prodigioso y de una perseverancia incansable, sabiendo superar el sufrimiento y hasta la persecución por hacer triunfar sus convicciones. Hay en él nobleza de carácter. La imaginación y la sensibilidad son las que hacen a los creadores y a los poetas. De ahí ese lenguaje rico en metáforas, en símbolos, en alegorías. El conjunto es armonioso, pero —observa el padre Rideau que lo conoció bien— con un predominio de la sensibilidad. Una sensibilidad vibrante que la hace comulgar con el mundo, con Dios, con los hombres, y que además le hace sufrir mucho; que le hace presentar sus ideas como «visiones ardientes» y no como simples especulaciones; que lo hace aventurero, hasta temerario, amigo del riesgo, por lo menos en la expresión verbal, exhuberante, proliferante, pero no siempre bastante controlada. Teilhard se «apasiona» por todo. Atento ante todo a lo real fenomenal, es menos sensible que Pascal a los problemas interiores, existenciales de la persona, al estilo de Agustín, de Kierkegaard, de Newman, de G. Marcel, de M. Blondel. Pero su visión del mundo no es menos cristocéntrica que la de Pascal, aunque por caminos distintos.

Blondel es un buen borgoñón y pertenece a una familia burguesa. Por temperamento es una persona tímida. Profesor, tuvo siempre miedo de la enseñanza. En vez de buscar París, como sus colegas, prefirió trabajar en provincias, en la facultad de letras de Aix-Marsella, en donde ejerció por otra parte una profunda influencia, ya que no sólo tuvo estudiantes, sino discípulos. Es ante todo un hombre de pensamiento, reflexivo y meditabundo. No es un moralista, sino un *filósofo,* aun cuando la finura de sus análisis psicológicos bastaría para clasificarlo entre los mejores moralistas franceses. No es un poeta, como Pascal y Teilhard. No es un hombre dotado para la acción, aun cuando tuviera preocu-

paciones sociales y se ocupara activamente de los pobres en las conferencias de san Vicente de Paúl. Blondel es un hombre de una vida moral elevada y de una rara fidelidad: fidelidad a sus amistades y a su fe cristiana. Su vida religiosa es de tipo «tradicional», es decir, está ligada a la práctica eclesial y sacramental (ascesis, misa, eucaristía, oración), pero al mismo tiempo de una gran interioridad, llegando hasta la experiencia mística. Con una elevada inteligencia, de mente penetrante, vigorosa y creadora, no es sin embargo tan brillante como Teilhard o Pascal. Su lenguaje, siempre rítmico, pero un poco oratorio, lento en su caminar y no siempre claro, cansa a los lectores modernos. Pascal no ha envejecido tanto como Blondel.

Los tres tienen en común el hecho de que son más *hombres* que autores. Pascal no pudo terminar su Apología del cristianismo; Teilhard, continuamente paralizado por la censura, no publicó casi nada mientras vivió. En los tres, la obra va íntimamente ligada a la persona. Los *Pensamientos* son inseparables de la vida religiosa de Pascal: de su conversión, de su encuentro con la vida mundana de París, con los ambientes religiosos de Port-Royal. La obra de Teilhard es inseparable de su vida de sabio y del ambiente científico que conoció. *La acción* de Blondel, finalmente, no se explica sin su encuentro con los ambientes laicos hostiles de la Escuela Normal y sin la idea del sacerdocio que suscitó y fecundó su celo apostólico. Estos hombres no escriben por escribir, por hacer carrera, sino bajo la presión de la vida: vida de su época (libertinos, no creyentes, hostiles) y vida cristiana que forjó su espíritu.

3. *Intento apologético común*

Diferentes como personalidades, Pascal, Teilhard y Blondel están, sin embargo, emparentados. Los tres asumieron los problemas de sus contemporáneos: a partir de su experiencia de creyentes proponen la hipótesis cristiana, más aún a Cristo, como clave de la condición humana (Pascal), del fenómeno humano (Teilhard), de la acción humana (Blondel). Además, los tres declararon explícitamente esta intención apologética de su obra. *Pascal* quiere componer una «apología» del cristianismo para inquietar a los espíritus fuertes de su época (mundanos, indiferen-

tes, incrédulos, ateos), para hacerles experimentar el «escalofrío» de la tragedia del destino del hombre. *Teilhard* piensa en una apologética o dialéctica para reconciliar la fe y la ciencia. *Blondel* quiere escribir una apologética filosófica y decir «algo que cuente para un espíritu filosófico e incrédulo». Los tres presentan al cristianismo no ya como un hecho histórico que establecer, sino como una clave de inteligibilidad: para descifrar la condición paradójica del hombre, abismo de miseria y de grandeza (en Pascal); para manifestar la coherencia entre la visión del mundo que propone la ciencia y lo que nos dice la revelación sobre el universo y la humanidad recapitulados en Jesucristo (en Teilhard); para proponer la revelación cristiana como «hipótesis» que permita ver con claridad en las exigencias del querer humano (en Blondel). Los tres intentan reconciliar, hacer evolucionar, orientar hacia un plano superior de donde dimana una luz superior, hacia una promoción y una culminación del hombre, hacia una nueva condición de la humanidad.

Por eso mismo los tres se muestran menos preocupados por demostrar que por «mostrar». Los tres rompen el marco de la teodicea clásica. Más aún, Pascal margina la teodicea y pasa directamente de la descripción de la condición humana a Jesucristo. Teilhard hace surgir la necesidad del Dios-omega, pero por el camino inesperado del análisis de la evolución y de las aspiraciones de la noosfera. Blondel elabora su reflexión a partir del análisis del movimiento total de la acción, en donde surge lo único necesario como una presencia.

En los tres casos se trata de un proyecto apologético, pero original: más preocupado del sujeto que del objeto, de las disposiciones que de las pruebas, y por tanto, deseoso de establecer un punto de partida aceptable para todos. Por eso su actitud se presenta como un paradigma, como un caso ejemplar de aproximación del hombre contemporáneo.

4. *Los destinatarios*

Pascal, Teilhard y Blondel intentan comprender al hombre de su tiempo para hacerse escuchar mejor por él y para llevarlo a interrogarse por su verdadera identidad en Jesucristo. Los tres buscan en el hombre de su época un punto de inserción favora-

ble al cristianismo. El punto débil del destinatario tiene que convertirse en el punto fuerte de la demostración.

Pascal se dirige a los espíritus fuertes de su tiempo: cultos hasta el refinamiento, pero superficiales y mundanos hasta el libertinaje, dispuestos a divertirse hasta el aturdimiento que les haga olvidar la tragedia de la aventura humana, ávidos de todo, pero vacíos de Dios. Son hombres que viven en la apatía religiosa más completa, a los que hay que inquietar y hacer sentir el escalofrío de la muerte eterna. A esos mundanos Pascal les hablará con el lenguaje de los autores de moda: Epicteto y Montaigne. A esos vividores les hablará de la vida. Esos hombres se creen seguros, por ser «indiferentes» ante todo. Pascal intentará hacer que zozobre esa falsa seguridad, enseñarles el rostro horrible y odioso que ocultan bajo la careta del placer. En realidad, son unos seres miserables, lacerados, desorientados, contradictorios, que necesitan luz y salvación.

Teilhard se dirige a los científicos de su tiempo, que ven en el cristianismo una religión que no solamente estorba el progreso, sino que se le opone obstinadamente. La ciencia y la religión son dos mundos cerrados sobre sí mismos, sin un lenguaje común. Es completo el cisma que existe entre la fe en el mundo y la fe en Dios. Por un lado, una religión estática; por otro, una ciencia altanera y despreciativa. ¿Cómo favorecer el encuentro de esos dos mundos? ¿Cómo dar a comprender que el sentido cósmico y el sentido crístico, lejos de oponerse, están destinados a encontrarse, a completarse, a exaltarse. Cristo es todavía mayor que el universo. Por otra parte, el científico, a pesar de las apariencias, anda inquieto ante el futuro de un mundo que se escapa de sus manos. También él, en el fondo de sí mismo, necesita un apoyo. A ese hombre marcado por la ciencia, Teilhard le hablará el lenguaje de la ciencia. A un espíritu que no concibe la realidad más que en términos de evolución, le hablará el lenguaje de la evolución. Es a la inteligencia de un universo en evolución a lo que Teilhard convoca a los científicos de su tiempo; les mostrará que, para comprender la evolución en su totalidad (incluido el hombre) y encontrarle una salida, hay que salir de él, hay que invocar a Alguien que asegure el éxito de la evolución. Pues bien, si nos fijamos bien, es el fenómeno cristiano el que parece ser la clave que descifra la evolución y la consolida.

Blondel se ve enfrentado al mundo laico: un mundo que evoluciona de forma autónoma frente a la iglesia y el cristianismo. El pensamiento de finales del siglo XIX se muestra obstinadamente apegado a su autonomía. No le debe nada al cristianismo y no espera nada de él. La filosofía y el cristianismo siguen caminos paralelos. Una revelación exterior que se proponga como obligatoria es un contrasentido, más aún, que una ofensa a la dignidad del hombre. El pensamiento laico de los siglos XIX y XX no puede aceptar otra perspectiva más que la de la inmanencia. Y ese será precisamente el camino que escoja Blondel: mostrar que la verdadera inmanencia del hombre tiene que pasar por la confesión de su indigencia interior y por la acogida de una acción que lo colme, pero que no es la suya. Blondel, lo mismo que Teilhard, se interesa por la acción humana, aunque no tanto en sus realidades concretas, cada vez más asombrosas, como en su dinamismo interior; no tanto en el objeto realizado como en la facultad realizadora.

Pascal se dirige al hombre pecador, manchado, desgraciado, para indicarle dónde está su verdadera salvación y su verdadera felicidad. Teilhard se dirige a nuestro deseo de vida y de esperanza, para indicarnos la obra que hay que realizar. Blondel se dirige a nuestro querer insaciable para señalarnos qué es lo único que lo puede colmar.

5. *Cuestión planteada y mediación propuesta*

¿Tiene la vida un sentido? ¿Tiene el hombre un destino? La filosofía que se plantea esta cuestión le da respuestas diferentes y hasta contradictorias. Un gran número de hombres, sin ser filósofos, se hacen también esta pregunta. Unos la responden apelando a la hipótesis de la nada, al suicidio, a la eutanasia, al aborto; otros optan por la fe, por la santidad, por el martirio. Pascal, Teilhard y Blondel se plantean la misma cuestión, porque toman la vida en serio y porque aceptan encargarse de la vida de sus semejantes. Los tres invitan a «apostar» por Dios, por Cristo. Idéntica en substancia, su cuestión se formula sin embargo con diferentes matices, debido a la experiencia y a las intuiciones personales de cada uno.

Pascal, ante el hombre, se pregunta: ¿quién es ese monstruo, ese caos de contradicciones, esa paradoja incomprensible? Teilhard se pregunta hacia dónde va la caravana humana: ¿tiene la evolución una salida o se ha metido en un atolladero? Blondel se pregunta qué es lo que busca el hombre en su actividad humana: ¿qué es lo que pone en definitiva en su querer? De los tres podríamos decir que es Pascal el que, intentando sensibilizar al hombre por los misterios de su condición, está en el comienzo de las aproximaciones modernas al cristianismo, al estilo de Blondel, Guardini, G. Marcel, M. Zundel.

Para responder a la cuestión planteada ninguno de los tres apelan directamente al cristianismo, sino que buscan una mediación antropológica. Más aún, los tres proceden por el camino de la fenomenología (Pascal, Teilhard) o del análisis regresivo (Blondel). Esta aproximación antropológica es, en cierto modo, la plataforma o la rampa de lanzamiento de ese movimiento dialéctico que conduce a Dios, y luego a Cristo.

Para *Pascal* la mediación es la descripción de la condición humana. El hombre se agita, se aturde, porque está vacío de Dios. Pascal subraya menos la riqueza de la creción y las conquistas del hombre que sus fallos, sus insuficiencias, sus heridas. El hombre es un gran enfermo. Así pues, Pascal apela a la experiencia personal y su mirada recae directamente en la condición interior del hombre.

Para *Teilhard* la mediación es el análisis del fenómeno humano en su globalidad, en el seno de una evolución dirigida. Teilhard se muestra sensible sobre todo al progreso del hombre. Si el hombre se mueve, se agita, es porque siente ansias de progreso. Lo que importa no es tanto el pecado original pasado como lo que viene, lo que se prepara, lo que asoma en el horizonte como una promesa de porvenir (alegoría del barco). Teilhard concede menos importancia al individuo que a la colectividad humana. Si hay una angustia, es la de una salida al progreso colectivo, la de una supervivencia de la especie, la de una culminación de la unanimización humana.

También *Blondel* estudia al hombre, no por introspección psicológica o por observación científica, sino por análisis de las implicaciones del obrar humano. La mediación es la actividad voluntaria del hombre. El obrar humano desmontado, inventariado,

se queda corto, no consigue nunca satisfacerse; el aborto aparente de la acción no llega a apagar ni a colmar el abismo del querer. Blondel se parece más a Pascal que a Teilhard. Su mirada se dirige más hacia la insuficiencia, la indigencia, la impotencia interior, que hacia las realizaciones del *homo faber,* más hacia la persona-individuo que hacia la colectividad. Pero en los tres se parte de una descripción, de un análisis del hombre con vistas a un diagnóstico y una terapéutica.

6. *Punto crítico y apertura hacia Dios*

Pascal, Teilhard y Blondel quieren poner al no creyente en estado de crisis, una crisis existencial que obligue a dar un viraje de donde surja la apertura hacia Dios.

Pascal representa al hombre a la deriva, desinstalado en el universo y descentrado de sí mismo, ignorante de su propio destino, impotente para vivir en la justicia, en la verdad y en la felicidad que busca. El hombre de Pascal es un ser tarado y antipático. La diversión es una nueva manifestación de su necedad. Va caminando estúpidamente hacia la muerte, sin lograr entrar dentro de sí mismo para afirmarse. Así pues, que se detenga un momento; hay en él un abismo que sólo podrá colmarse por otro abismo; el hombre supera infinitamente al hombre. Si Pascal se esfuerza en asustar de este modo al hombre hasta arrinconarlo, es para llevarlo a que se ponga en camino en busca de la verdad, con el deseo sobre todo de encontrarla; es para decidirle a que quiera descifrar su propio misterio. La verdad del hombre, para Pascal, está en Jesucristo, totalidad de sentido, la única luz y el único remedio. Para Pascal, Dios es el Dios de Jesucristo y no el de la teodicea. Por eso pasa directamente de la descripción de la condición humana a Jesucristo crucificado. La crisis desemboca en Jesucristo.

También en *Teilhard* hay un punto crítico. Pero este punto de ruptura o de crisis afecta al fenómeno total de la evolución, en el que se encuentra comprometido en primera instancia el fenómeno humano. A diferencia del hombre pascaliano, el hombre de Teilhard vive en un mundo orientado en donde está situado él mismo como la flecha de la evolución. Pero se trata de saber si el hombre llegará al final de la carrera. ¿Se logrará o abortará la

evolución? ¿Tiene un futuro? ¿O está metida en un callejón sin salida, condenada a una muerte total, o peor aún, al suicidio del odio universal? Para Teilhard, la evolución no puede seguir adelante sin una cumbre omega, personal y divina, amable y amante, motor y consolidador de la evolución, capaz de eternizar la evolución. Teilhard basa su reflexión en las aspiraciones de la noosfera más que en las del individuo. Apela a Dios-omega, causa *final,* para atraer, unir y amorizar; causa *eficiente,* para consolidar. En un segundo tiempo, ese centro divino es identificado con el Cristo universal, evolucionador y parusíaco.

Para *Blondel,* el punto crítico se halla en el corazón de la actividad voluntaria del hombre. Se da una discordancia continuamente renovada entre el término concreto de su querer y el dinamismo inagotable de su voluntad. Para querer plenamente, el hombre tiene que querer más de lo que ha sabido encontrar hasta entonces. No consigue igualarse a sí mismo, colmar el abismo que lo separa de sí mismo. Tiene que avanzar para encontrar su culminación, pero no puede avanzar solo. Se encuentra ante lo inaccesible necesario. De este conflicto interior nace la búsqueda de lo único necesario, del inaccesible desconocido, del ideal irrealizable que anda buscando. El absoluto que descubre como una presencia que emerge es Dios y su acción soberana, una acción a la que el hombre está invitado a «abrirse» para vivir; si no, se encierra a sí mismo en la muerte eterna. El cristianismo se presenta como la hipótesis que podría permitir identificar y determinar la relación que se busca entre el hombre y el absoluto.

En Pascal, Cristo se propone ante todo como la clave del enigma humano y como remedio a la miseria del hombre. Para Teilhard Cristo, identificado con omega, se propone como factor de coherencia y de consistencia del mundo de la ciencia y del mundo de la fe. Para Blondel Cristo es la hipótesis que se pone en el horizonte de la conciencia humana como aquel de quien el hombre podría recibir una respuesta que colmara las llamadas y las necesidades de su acción voluntaria, si es que el cristianismo se afirmase como revelación histórica. Pascal desea conducir al ateo hasta el Dios de Jesucristo; Teilhard desea conducir la evolución hasta el final; Blondel desea conducir la fragilidad humana hasta la invocación de lo único necesario. Pero lo que Pascal pone y Teilhard propone, Blondel lo insinúa.

7. *La culminación del hombre: lo sobrenatural*

Pascal no tiene una terminología consagrada para designar lo sobrenatural. Lo «sobrenatural» es el estado de justicia y de inocencia de la creación primera y luego el estatuto nuevo del hombre restaurado por gracia en Jesucristo. Lo sobrenatural es la religión cristiana y, más concretamente, es Jesucristo y todo lo que él implica: la encarnación, la redención, la gracia. En resumen, lo sobrenatural es Jesucristo, el centro al que todo tiende, que es a la vez la clave del enigma humano, el nuevo Adán, el Salvador, la verdad del hombre y el remedio de todos los males.

Para *Teilhard* la culminación de la evolución, del fenómeno humano, es el Dios-omega, designado a continuación como el centro de los centros, y luego como el Cristo universal, que lo recapitula todo en sí: el universo y la humanidad.

Para *Blondel* el conflicto interior que surge en la voluntad sitúa en primer lugar a la conciencia ante una alternativa y ante la necesidad de optar en favor o en contra de la apertura a la acción divina, ante la acogida o el rechazo de lo sobrenatural indeterminado (el absoluto necesario y personal) que de hecho, para Blondel, es lo sobrenatural cristiano, pero que en su perspectiva de filósofo sigue siendo una hipótesis que hay que verificar históricamente. Más tarde, Blondel apelará al término de «transnatural» para expresar el arraigo de la gracia en el hombre. Lo «transnatural» designa el estado concreto del hombre que resulta de su vocación necesaria sobrenatural y de la autocomunicación de Dios. La naturaleza humana está «atravesada» por la llamada preveniente de Dios y arrastrada hacia más allá de ella misma. Lo «transnatural» de Blondel se sitúa en el plano del ejercicio concreto de la naturaleza.

En los tres casos, lo sobrenatural sigue siendo un don absolutamente gratuito. Para todos igualmente es en Jesucristo y en su evangelio donde la gracia, lo sobrenatural, lo transnatural descubre su verdadero rostro y su expresión. Para todos ellos el hombre no podría realizarse, igualarse consigo mismo más que en Jesucristo. Se identifica y se realiza mediante un añadido, mediante un don. Su imagen de «hombre verdadero», que lleva en sí mismo sin saberlo, la encuentra el hombre en la imagen perfecta de Dios que se le propone en Jesucristo.

8. *De la inmanencia a la trascendencia*

En Pascal, Teilhard y Blondel se da un paso de la inmanencia a la transcendencia, pero por diferentes caminos.

En *Pascal* el punto de partida y el elemento motor de todo el proceso es el análisis interior de la condición humana. La paradoja del hombre, su misterio interior es tan profundo, tan opaco, tan desconcertante, que obliga a buscar una huida *por arriba,* en busca de luz y de armonía a través de la superación y de la transcendencia. La relación misterio-grandeza del hombre sólo puede interpretarse en la contemplación del elegido-réprobo, del Dios-crucificado. Cristo es un abismo de luz y de gracia que se abre sobre el abismo del hombre y hace de él una criatura nueva; en donde abundó el pecado, ha sobreabundado el amor. Cristo es el transcendente-inmanente, que recrea al ser por dentro, mediante una segunda creación.

En *Teilhard* el punto de partida es el dinamismo interno del universo y luego el de la humanidad comprometida en una acción consciente y reflexiva. Pero la acción, en Teilhard, no tiene el sentido que reviste en Blondel. Teilhard no se pregunta si la acción es la síntesis del querer, del conocer y del ser. Tanto como la acción, es el hombre como agente del universo lo que le interesa a Teilhard. El hombre, en el mundo, es más que un elemento del mundo; es actor y constructor del mundo. El mundo avanza, se unifica, por causa de la acción y de la búsqueda del hombre que impulsan hacia adelante la evolución. En esta tarea todos los hombres son solidarios. Pero ¿hay alguna salida para la acción del hombre? ¿Hay Alguien que recoja y que culmine la acción de la humanidad como especie? Las aspiraciones de la noosfera ¿están destinadas a verse colmadas? Aquí es donde Teilhard apela a la trascendencia, a omega, que consolida la acción, que personaliza y eterniza el amor. El paso a la transcendencia se realiza por tanto a partir de las aspiraciones inmanentes de la noosfera como tal.

Blondel parte del análisis de la acción personal vivida, desvelando poco a poco la exigencia que lleva consigo. Este método de inmanencia se desarrolla en dos tiempo, Blondel estudia las estructuras concretas del obrar humano, los sectores en donde se

despliega. Luego, en un segundo tiempo, intenta descubrir la orientación del dinamismo oculto en las acciones humanas, captar el dinamismo último, en su fuente, del querer humano. Y concluye que este dinamismo no se explica más que apelando a una acción divina superior, a un necesario absoluto y personal, que fundamenta y culmina la acción humana. Finalmente se pregunta, a título de hipótesis, si no será el cristianismo ese absoluto que viene a colmar el anhelo profundo y no escuchado de la acción vivida.

En los tres casos la inmanencia desemboca en la transcendencia. Todo método de inmanencia, si es auténtico, ¿no tendrá además un sentido de transcendencia?

9. *Concepción de Cristo*

Cristo entró en la vida de *Pascal* con su conversión, como atestigua el *Memorial*. Pues bien, el Cristo del *Memorial* es el Cristo de la agonía, de la pasión y de la cruz: el Cristo del misterio de Jesús. Parece como si se hubiera borrado el Cristo glorificado de la resurrección. Lo que nos dan a conocer las ciencias no tiene nada que ver con la «ciencia» de Jesucristo de que nos habla san Pablo. Las grandezas de la materia y del espíritu no son nada ante las grandezas de la caridad manifestada en Jesucristo; se trata de un orden distinto. Para Pascal, Jesucristo es el término de su apologética, ya que solamente Cristo puede revelar al hombre revelándole a Dios. No solamente Cristo es luz y verdad, sino que es también el remedio de la miseria humana. Es el *Salvador*. Porque nuestro verdadero mal, todo nuestro mal, es el pecado y sólo Cristo nos libra de él por su obediencia hasta la muerte de la cruz. Dios se encarnó, no tanto para reinar sobre la creación como para salvar y para que se unieran a él los que creen en su palabra. El fondo de la miseria del hombre es su pecado, su ausencia de Dios. El gran misterio, por consiguiente, es el de la cruz. La verdadera alegría (la del *Memorial*) es la que nace del reconocimiento de este don de la salvación, que es el comienzo de la vida eterna. Pascal, como sabio, trabaja sin duda por el progreso de la ciencia, pero no se le ocurre pedir al cristiano que se ponga a construir el mundo. En ningún momento, en sus escritos, parece que el mundo interese al fondo de la con-

dición humana. Más que una realidad que construir, el mundo es una realidad a la que corremos el riesgo de apegarnos demasiado. Pascal no piensa en la colectividad humana como tal, sino en el «prójimo» personal, en ese ser «cercano» con el que nos encontramos en la vida, como miembro de Jesucristo. Esta visión individual e interior encuentra sin embargo un eco universal en la idea de cuerpo místico: «El menor movimiento tiene importancia para toda la naturaleza; el mar entero cambia a causa de una piedra. Del mismo modo, en la gracia, el menor acto tiene importancia por sus consecuencias en la totalidad; por lo tanto, todo es importante» (B 505; O 927). Toda acción tiene una repercusión universal, en cuanto que pertenece al orden de la caridad.

En *Teilhard* no se trata de conversión (en el punto de partida), sino más bien de *vocación,* en la que la fe en el mundo y la fe en Dios constituyen una sola cosa, en la que todo esfuerzo humano, incluso el profano, tiene que concurrir a construir el reino. El esfuerzo humano es la continuación, hasta su término, de la evolución universal. Y la evolución a su vez, en su ejercicio concreto, no es más que la cara visible de una obra que es a la vez creación, encarnación, redención. La evolución, en definitiva, es la edificación del Cristo total. Para Pascal, Cristo sale al encuentro del corazón humano, herido y pecador, para sanarlo. Para Teilhard, Cristo sale al encuentro del hombre, flecha de la evolución, para asegurar el éxito de su caminar hacia adelante. El Cristo de Teilhard es el Cristo evolucionador, que hace avanzar la evolución; es el Cristo universal que reúne el universo y la humanidad por el camino de la amorización. Teilhard ciertamente no niega las rupturas, las discontinuidades de esta marcha de la evolución, pero su atención se dirige ante todo hacia el progreso que promover, hacia la unanimización que realizar. Desde ahora el mundo recibe, hasta en sus fibras materiales, los efectos de la bajada de Dios en carne humana y en una materia transubstanciada en la eucaristía. El Cristo de Teilhard es el Cristo del Apocalpisis, el Cristo cósmico de la carta a los colosenses, el Cristo universal, el Cristo recapitulador y parusíaco, el super-Cristo. Teilhard intenta expresar en imágenes voluntariamente excesivas (multiplicación de los *super* y de los superlativos) la acción del Verbo encarnado sobre todo el universo material. Es una acción

que él relaciona sobre todo con la resurrección y con la eucaristía.

El Cristo de Teilhard gana en extensión, pero pierde mucho de la interioridad pascaliana. Se encuentran ciertamente en la obra de Teilhard (especialmente en *El medio divino*) páginas en las que se habla del encuentro personal del hombre con Jesús, pero raramente asoma en sus textos ese corazón-a-corazón del cristiano con un Cristo intensamente presente, tal como lo describe san Pablo, por ejemplo. En general, los detalles de la vida de Jesús, el mensaje de las parábolas, de las bienaventuranzas, en resumen la letra del evangelio, ocupan poco lugar en los escritos de Teilhard. La cruz aparece como la ley de la evolución. No hay progreso, no hay evolución, no hay unificación de lo múltiple sin sufrimiento y sin dolor. La cruz es más bien el símbolo del trabajo arduo de la evolución que el de la condición del cristiano que tiene que morir al pecado día tras día. El camino real de la cruz es el camino del esfuerzo humano, arduo y rectificado. El pecado aparece más bien como una responsabilidad colectiva de la caravana de los hombres que como responsabilidad individual. ¿Va a consentir la humanidad unirse por amorización? ¿Se va a ver comprometido el éxito de la evolución? ¿Está el universo abocado al suicidio o a la adoración? Es evidente que para Teilhard hay más sitio para el Cristo vencedor y pantocrator que para el Cristo salvador y juez. Sin embargo, no hemos de pensar que Teilhard niegue lo que pasa en silencio o lo que comprende en una perspectiva distinta y expresa en otros términos.

Blondel, a diferencia de Pascal y de Teilhard, no presenta abiertamente a Cristo como clave de inteligibilidad del misterio del hombre o del misterio de la evolución de la humanidad. La hipótesis cristiana se presenta simplemente como una posible respuesta al anhelo profundo del obrar humano. No cabe duda de que en el pensamiento de Blondel Cristo es ese absoluto personal del que está suspendido todo el dinamismo voluntario. Sin embargo, en los términos explícitos de *La acción,* que quiere seguir siendo un discurso filosófico, Cristo no ocupa el primer lugar del escenario. Pero Cristo sigue siendo la cifra íntima, la clave del pensamiento y de la acción de Blondel. Cristo, para Blondel, es ante todo el Verbo encarnado y el Cristo eucarístico. El *pancristismo* de Blondel es el Cristo total, el Verbo en-

carnado, que asume toda la realidad (consciente o inconsciente, historia y universo) y le da consistencia y unidad. Sin ese Cristo que, por la encarnación, es el *vínculo* y el *fin* de la creación, el universo estaría irremediablemente inacabado. Cristo es el *Vinculante* universal, el *Vinculum* de todo lo real heterogéneo que él unifica y consolida. A diferencia de Pascal que separa los tres órdenes, Blondel por su *pancristismo* (lo mismo que Teilhard por su Cristo universal) intenta unirlos [1].

10. *Originalidad y complementariedad*

Ninguna de estas apologéticas pasa por caminos trillados; cada una de ellas representa una empresa original.

La apologética de *Pascal* es ante todo religiosa, de inspiración bíblica. Mira a la conversión del incrédulo y del libertino. Lo pone crudamente ante la cruz. Exige y humilla. Pascal se excede en algunas ocasiones: está obsesionado, impresionado por el pecado, por la caída original. El hombre es un ser deteriorado y herido. El jansenismo dejó huellas en Pascal.

La apologética de *Teilhard* es una apologética de la esperanza, que desea salvar al hombre y al universo. Exalta al hombre y la evolución, con vistas a un trabajo gigante, cuyo término triunfal habrá de ser la unidad universal. Teilhard tiene también sus excesos. Esta epopeya grandiosa de la naturaleza reflexiva parece desarrollarse por encima de la existencia opaca que tenemos que vivir. El pecado, los pecados, el mal, la enfermedad, parecen haberse eclipsado ante la luz deslumbradora de la evolución ascendente. La apologética de Teilhard es prometedora y parece fácil. Los que responden a ella, ¿están dispuestos a los mayores sacrificios? ¿Desean una salvación que, de hecho, pasa por la cruz, o más bien una simple esperanza en un mundo mejor? El camino de la salvación, demasiado estrecho en Pascal, parece demasiado ancho en Teilhard.

La apologética de *Blondel* es una apologética de llamada, de invitación. Antes de proponer el cristianismo hay toda una serie de operaciones de «primeros auxilios» que realizar: desbloquear

1. Pero si hay que hablar de filiación, habría que afirmar sin duda que la influencia va de Blondel a Teilhard, ya que la correspondencia Blondel-Valensin sobre el pancristismo se remonta a 1902, es decir, antes que los escritos de Teilhard.

previamente el camino de la inteligencia. Hay que mostrarle al hombre que le faltará el oxígeno si se empeña en vivir solo. Sus pretensiones de autonomía son irrealizables y chocan con el fracaso. No es posible vivir solo. La vida se convierte pronto en un campo de muerte. Es preciso que el miedo a asfixiarse haga desear una ayuda de fuera: la ayuda de Alguien, una ayuda eficaz. *La acción* nos deja a la puerta del edificio. Se abre la puerta y se deja entrever por ella lo que podría ser la vida. El filósofo no se cree autorizado a ir más lejos. ¡Si quieres...! Pascal provoca; Teilhard intenta crear un contagio por la visión entusiasta de un mundo coherente; Blondel insinúa e indica con el dedo una dirección esperanzadora.

Cada una de estas apologéticas tiene también su originalidad. Teilhard dirige hacia el hombre una mirada benévola y optimista, más inclinada a recoger sus aciertos que sus fallos, Teilhard hace salir al hombre del rincón en donde Pascal lo había acurrucado. Dios, al hacer al hombre, no solamente abrió los cielos a su mirada, sino que puso en sus manos la tierra para que la convirtiera en una morada digna del hombre, prometiéndole además la gloria. La función del hombre es la de hominizar al mundo para someterlo a Cristo antes de la transformación de los últimos tiempos. Esta visión optimista de un universo en progreso es capaz de agradar a los hombres de ciencia y al hombre moderno en general. Cuando adquiere su pasaporte de hijo de Dios, el cristiano de hoy no quiere perder su pasaporte de hijo de la tierra.

Pascal, a diferencia de Teilhard, invita al hombre al sentimiento de sus limitaciones. Pascal no comparte el optimismo teilhardiano sobre el éxito de la humanidad; en efecto, para Teilhard todo se arregla o acabará por arreglarse (al menos, así lo espera). Para Pascal, por el contrario, la existencia humana sigue siendo dramática; representa el conflicto de la luz y de las tinieblas. Pascal le reconoce al pecado su peso y su volumen en la historia de los hombres, individuos o colectividad. La sangre de Cristo es una realidad que cuenta y que no ha corrido en vano. La naturaleza del hombre es tener necesidad de una salvación y de un salvador. De cualquier modo que se transforme, el mundo seguirá siendo un lugar de prueba. Por eso en cada crisis personal se vuelve con gusto a Pascal. Lo que el hombre quiere en definitiva y en el fondo de sí mismo no es el progreso, sino

la felicidad. La visión de Pascal está más en consonancia con la realidad humana y personal que la de Teilhard. El hombre es ante todo un pecador agraciado, en busca de su salvación y de su felicidad en Jesucristo. En este sentido, Pascal se sitúa en la línea de Agustín, de Newman, de san Pablo, para quienes hay una herida en el corazón del hombre.

Blondel se sitúa en la línea de Pascal. Tampoco para él el hombre coincide consigo mismo; vive lejos de sí mismo. El único mal del hombre es encerrarse dentro de sí, pretender bastarse a sí mismo; es negarse a que Dios lo suplante; es mentir a su propio destino; es querer ser sin ser. La salvación, por el contrario, la verdadera vida, comienza para el hombre cuando acepta abrirse a una acción que no es la suya, cuando se deja invadir por Dios, dejando a la causa primera el primer sitio. A partir de esta apertura, todo es posible.

Todos estos tres pensadores son personas serias ante la seriedad de la vida, que se plantean con gravedad el problema supremo del hombre. Y como son serios, los tres insisten en las disposiciones interiores. Sólo se llega a la verdad cuando se la busca con todo el corazón, cuando uno está dispuesto a los mayores sacrificios por encontrarla. Esta necesidad de las disposiciones interiores, que tanto recuerda el evangelio de san Juan, está subrayada especialmente en Pascal y en Blondel.

11. *Actitudes espirituales diversas*

En el trasfondo de estas apologéticas se dibujan, como en filigrana, diversas actitudes espirituales. En este punto podemos relacionar a Pascal y a Blondel, que forman cierto contraste con Teilhard.

Por lo que atañe a *Teilhard,* se entusiasma ante el progreso, ante las conquistas del espíritu, ante la unificación progresiva de la humanidad. La aspiración a la unidad es fundamental en la noosfera; se trata de una empresa de unanimización, de amorización, cuyo medio y cuyo resultado es la iglesia. Pero esta aspiración a la unidad no tiene el carácter patético de la aspiración de la persona por su Dios. La marcha de la iglesia, en Teilhard, no tiene la índole dramática de una marcha de pecadores perdonados, de una iglesia *reformata et semper reformanda.* El Cristo

de Teilhard reviste los caracteres del pantocrator más bien que los rasgos del salvador y del juez. Es el Cristo cósmico, motor y fin de la evolución. Teilhard, que es un hombre seriamente espiritual, e incluso un místico, no niega evidentemente las relaciones personales, directas, inmediatas, de persona a persona con Cristo, pero ese Cristo pasa a un segundo plano, por detrás del Cristo cósmico. Teilhard no niega tampoco el pecado, pero no se detiene a estudiar el mal que anida en el corazón del hombre, el pecado que es revuelta contra Dios. El pecado es considerado más bien en referencia directa con el progreso del mundo que en referencia con Dios. Teilhard da a veces la impresión de que el mal es como el lastre inevitable del progreso, algo así como el subproducto de una evolución que no podría funcionar sin cierto porcentajes de desechos (descomposición física en el previviente, sufrimiento de los vivientes, pecado en el hombre). El equívoco radica en que Teilhard no integra debidamente la perspectiva personalista en su perspectiva evolutiva y universalista. El pecado no puede reducirse a «un subproducto, inevitable estadísticamente, de la unificación de lo múltiple» [2]. La evolución, una vez que ha llegado al nivel de la hominización, se hace por medio de actos libres y por consiguiente morales. Entonces no se le puede aplicar la ley siempre ascendente de la cosmogénesis, con su proporción de deshechos. Es muy discutible afirmar que «la síntesis científica del hombre se prolonga tan necesariamente en progreso moral como la síntesis química de las substancias proteicas en manifestaciones biológicas» [3]. El progreso moral y el pecado están ligados al misterio de la persona y de su libre personalidad; como tal, la persona escapa del determinismo de las estadísticas. En resumen, la absorción del pecado por la perspectiva universalista, evolutiva, conduce a Teilhard a identificar la evolución con la redención, a minimizar el pecado como misterio de la persona y de la libertad. A Teilhard le falta comprender al mundo pecador, al hombre pecador, esa dimensión que la evolución no logra explicar. La victoria del Cristo cósmico hace olvidar la victoria del crucificado y del resucitado sobre el pecado y sobre la muerte.

2. *Reflexiones sobre el pecado original* (1947), en *Como yo creo,* Madrid ²1973, 216.
3. *Ciencia y Cristo* (1921), Madrid 1968, 55-56.

En este mismo sentido, la gratuidad de los dones de Dios, su libre iniciativa en la creación, la encarnación y la redención, quedan subrayadas insuficientemente. La debilidad de Teilhard consiste en haber traducido sin suficiente precisión las realidades espirituales y religiosas en un lenguaje que las mantiene en una excesiva dependencia de las fuerzas cósmicas de un universo en progreso. El lenguaje del paleontólogo y del biólogo no basta, por sí solo, para expresar el misterio del pecado y de la salvación. Teilhard era alérgico al tecnicismo del lenguaje teológico. Quizás esta actitud pueda explicarse por las decepciones de la enseñanza que recibió. Pero lo cierto es que se expresa sin un instrumental teológico suficiente sobre temas religiosos importantes (pecado original, redención, encarnación).

Para Pascal, lo mismo que para Blondel en otro sentido, la grandeza del cosmos y del progreso técnico no hace más que dar un mayor carácter patético al grito del hombre por un libertador, por un salvador. Es el corazón del hombre, es su vida interior, lo que no puede bastarse a sí mismo y tiene que gritar por lo infinito. Tanto Pascal como Blondel, para definir la verdadera grandeza del hombre, apelan a lo que ha sido hecho por Dios y no puede renacer más que por la gracia de Dios. Para Pascal, un Cristo que apareciese como el término de la evolución parecería tan inútil como el Dios de los filósofos. Lo que la humanidad necesita es un salvador y no un Cristo evolucionador; es un Cristo que conduzca de nuevo al hombre a sus justas relaciones con Dios; todo lo demás vendrá por añadidura. No le basta al hombre «progresar» para liberarse del pecado; el mal está en el corazón del hombre y ningún progreso técnico le devolverá a Dios, más que la gracia de Cristo, que le viene por la sangre, las lágrimas y la pasión del redentor, que se dirige a cada uno en la intimidad de su corazón, por encima de las fuerzas de la naturaleza y de la historia. Para Pascal, el universo con sus tres infinitos, frente a la miseria del hombre, es un falso infinito. No hay necesidad de engrandecer a un Cristo que trae al hombre lo infinito de la caridad. Cristo sigue siendo el dueño del cosmos y de la humanidad, del orden de los cuerpos y del de los espíritus. Pero en cierto sentido todo esto es secundario. La verdadera grandeza de Cristo es la que ha querido revelarnos él mismo, es decir, la de su amor, la de su sacrificio, la de su oblación

que nos salva de nuestro egoísmo. El orden de Cristo y de su grandeza es aquel en que se apareció y quiso aparecerse: el orden de la caridad. Cuando san Pablo, en la carta a los efesios (3, 18-19) despliega las dimensiones infinitas del misterio de Dios, está hablando de las dimensiones del «amor de Cristo» que sobrepasa todo conocimiento. La función de Cristo consiste en hacernos entrar en ese orden de la caridad. Y su victoria final es la de su amor crucificado y vivificante. Es evidente que Teilhard no niega ninguna de estas realidades, pero tampoco las pone de relieve, ya que su objetivo y sus destinatarios son distintos. *Blondel,* lo mismo que *Pascal,* se muestra especialmente interesado en escudriñar el vacío del corazón y de la voluntad, para abrir en el hombre el deseo de lo infinito. Pascal y Blondel coinciden en esto con san Agustín.

En el fondo, nos encontramos frente a dos actitudes espirituales francamente diferencidaas y por consiguiente frente a dos tipos de apologética. Teilhard quiere conducir al Cristo universal no solamente al sabio, sino también a su propio corazón cristiano en su entusiasmo por el hombre y por su acción en la tierra. Para Pascal y para Blondel, todo es basura, excepto Cristo. Pascal se sintió cogido, «atrapado» por Cristo. Para él la vida está en Cristo. En el fondo, cada uno de ellos quiere llevar al incrédulo hasta ese Cristo al que se convirtieron: al Cristo cósmico, inmenso, universal, en Teilhard; al Cristo salvador de la condición humana, del actuar humano, en Pascal y en Blondel. Es evidente que hay un gran contraste entre estas dos actitudes, pero ¿no traducirán acaso esa tensión que hay en el corazón de todos los cristianos de nuestra época: la tensión entre la interioridad personal por una parte, medida por nuesra debilidad inconmensurable, y por otra ese mundo de la técnica y de la colectividad humana, que nos arrastra y nos deslumbra?

12. *Cristo, clave del criptograma humano*

Volvamos a la perspectiva de este estudio: manifestar a Cristo como la exégesis y la plenitud del hombre. Para Pascal, Cristo es el misterio que ilumina el misterio del hombre, abismo de miseria y de grandeza; Cristo lo ilumina y lo sana todo al mismo tiempo por medio de un misterio todavía mayor. Para Teilhard,

el Cristo-omega-universal, el resucitado y el pantocrator, lo reconcilia todo, le da a todo coherencia y hace que todo converja en él: la fe, la ciencia, lo cósmico, lo crístico. Para Blondel, lo único necesario (Cristo, para él) es el camino de luz que ilumina el misterio de la acción humana.

Para Pascal, Cristo es el *punto elevado* que lo ilumina todo, que lo domina todo, que ofrece la globalidad de sentido. Para Teilhard, el Cristo-omega, el Cristo universal, es el principio y el término de la evolución, el hacia-adelante y el hacia-arriba. El filósofo Blondel, ante la fragilidad del obrar humano siempre deficiente, afirma la consistencia del «Es», es decir, «Dios es»; todo se sostiene en Jesucristo. Punto elevado que ilumina, hacia-adelante y hacia-arriba que mueve y consolida, trascendente que da unidad y solidez: las tres perspectivas se juntan. Pascal, Blondel, Teilhard: los tres han intentado presentar la verdad cristiana adoptando como hilo conductor la existencia humana en sus diferentes niveles, en sus momentos de crisis.

La aportación más valiosa de esta reflexión consiste en hacer más aceptable el encuentro histórico con Jesús de Nazaret, que no es simplemente un mito, una gnosis, sino la realidad de Dios que sale al encuentro del hombre: Dios-con-nosotros, el Enmanuel. Un encuentro desconcertante e inaudito de dos misterios hechos el uno para el otro a pesar de la distancia que los separa: misterio que descifra al hombre, que consolida la marcha de la humanidad, que da respuesta al anhelo secreto, pero impotente, de la acción humana. Sin embargo, este encuentro no es posible más que cuando encuentra en el hombre una actitud de apertura, de disponibilidad, de búsqueda sincera de la verdad, que es siempre una forma de oración, para que el Espíritu pueda fecundar el corazón del hombre y atraerlo hacia Cristo.

II

Cristo y nuestros problemas humanos

Por poco que reflexione, el hombre contemporáneo, sobre todo el hombre occidental, estará dispuesto a reconocer que la crisis del siglo XX es una crisis de civilización, en la que todo se pone en cuestión. Y ante esta crisis se siente más desamparado todavía cuanto más se ve forjado, en lo mejor que hay en él mismo, por el cristianismo y por el sentido cristiano de la vida. Pues bien, este mundo occidental se ha ido haciendo cada vez más extraño al cristianismo, no solamente como práctica, sino como interpretación de la vida. Por otra parte, el hombre occidental vive cada vez más en la periferia de sí mismo; es una persona extraña a su propio misterio y a sus aspiraciones más profundas. En consecuencia, se siente cada vez más incapaz para comprender que sólo el cristianismo está en disposición de iluminarlo y de salvarlo.

Es verdad que tiene problemas, que sucumbe incluso bajo la avalancha de los problemas. Pero el hombre de la técnica ha sustituido sus valores fundamentales por ciertas ilusiones totalmente externas, como el bienestar, el confort, la riqueza, la salud, la diversión. Sus problemas llevan nombres que todos conocemos perfectamente, ya que llenan los periódicos y alimentan la televisión. Se llaman: salario, presupuesto, impuestos, rentas, inflación, paro, contratos de trabajo, sindicatos, derecho a la huelga, seguridad social, ecología, tecnocracia, burocracia, ideocracia, economocracia, etc. El hombre del siglo XX es más sensible a los desórdenes económicos que a los desórdenes de su conciencia; más sensible a las opciones políticas que a las opciones religiosas. Se interesa por los problemas *concretos,* ya que le gusta verificar, analizar, calcular, matematizar. Pero los problemas que le preocupan no afectan a su ser más profundo.

Pues bien, Cristo no ha prometido responder a las esperanzas epidérmicas del hombre. Para que estalle el incendio que ha venido a provocar, es preciso que su palabra atraviese los revestimientos exteriores del hombre, las capas periféricas de su ser, hasta llegar a su zona más íntima. Para que la palabra de Cristo desprenda toda su energía y dé calor a lo que está muerto, es preciso llegar a la fisión del átomo, es decir, al centro en donde se plantean las verdaderas cuestiones, ya que es a propósito de ellas como Cristo ofrece la luz decisiva.

Si intentamos discernir estos problemas, se reducen finalmente a las relaciones del hombre con el mundo, con los demás, consigo mismo y con Dios. Esas son efectivamente las dimensiones constitutivas del hombre: distintas, inseparables y jerárquicas. Las relaciones con el mundo plantean el problema del trabajo y del progreso; las relaciones con los demás hombres plantean el problema de la alteridad, bajo la forma de justicia, de amistad, de amor, de caridad; las relaciones del hombre consigo mismo plantean los problemas de la soledad, de la enfermedad, de la muerte; las relaciones con Dios plantean los problemas de la libertad, de la ley, del pecado, de la salvación [1]. Pero podemos también agrupar estos problemas en forma de binomios, en una relación dialéctica. Y entonces obtenemos el cuadro siguiente: trabajo y progreso, soledad y alteridad, ley y libertad, muerte y vida, pecado y salvación, sufrimiento y esperanza, Dios transcendente y salvador. Tal es el orden que hemos adoptado, ya que se presta a una presentación más dinámica.

Sobre cada uno de estos problemas, que pertenecen a la condición humana hasta el punto de definirla, Cristo tiene algo que decir, algo que es decisivo. Al darles a estas cuestiones insoslayables una plenitud inesperada de sentido, el mensaje cristiano atestigua su *credibilidad*.

1. Se encuentra una lista de estos problemas en la constitución *Gaudium et spes* (GS) y en el decreto *Nostra aetate* (NA). Los problemas enumerados en estos textos son los siguientes: el sentido de la condición humana (GS 10, NA 1), el trabajo y el progreso (GS 10 y 33), el sufrimiento (GS 10, NA 1), el bien y el pecado (GS 10, NA 1), la libertad (GS 17), la muerte (GS 10, NA 1), el más allá (GS 10).

6
Cristo y nuestras necesidades

1. *Soledad y alteridad*

Puede parecer extraño hablar de «soledad» en una sociedad que no habla más que de comunicaciones, de diálogo, de compartir. En la iglesia, ¿no ha sonado la hora de la colegialidad, de los sínodos, de las conferencias episcopales, de los consejos presbiterales, de las comunidades de base, de los grupos de oración, de los grupos carismáticos, de las homilías compartidas? Y en la sociedad civil no se habla más que de sindicatos, de reuniones de partidos, de mítines, de clubs, de comidas de trabajo entre hombres de negocios. En las universidades le ha tocado la hora a los consejos de administración, a los consejos de facultades, a los consejos de estudiantes, a las reuniones de trabajo, a los equipos de investigación, mientras que en los hospitales se practica la terapia de grupo. Resulta anacrónico el tiempo de la soledad. Se piensa en grupo, se trabaja en grupo, se vive en grupo. Por otra parte, el hombre de la comunicación se resiste a vivir en el seno de la multitud, inundado de discursos, y anhela la tranquilidad, la paz, incluso la soledad. Busca los fines de semana, los despachos aislados, los teléfonos finalmente reducidos al silencio. Se evade de la ciudad, en busca de un oasis de verdor lo más cerca posible de un lago. Pero —curiosa paradoja—, apenas llega, apenas se detiene, se aburre; se pregunta qué tiene que hacer, adónde podrá ir, a quién podrá invitar. Pone la radio, enchufa el televisor, da marcha al tocadiscos, corre al club de golf. Sufre por estar solo.

Tal es la paradoja del hombre contemporáneo. Vive en grupo, habla de comunicación, pero el discurso lo lleva a conjurar su aislamiento. Aspira a la tranquilidad, pero es incapaz de entrar dentro de sí mismo. Se mete entre la gente, pero sufre por el anonimato en que se disuelve. Anhela la paz, pero tiene miedo de encontrarse consigo a solas. Siente dolorosamente la imposibilidad de comunicar con los demás, lo mismo que su impotencia para entrar dentro de sí. En el fondo, es incapaz de vivir con los demás, lo mismo que es incapaz de vivir solo. Lo mismo que no se soporta a sí mismo, tampoco soporta a los demás.

Soledad y alteridad: el éxito o el fracaso de nuestra vida dependen del equilibirio más o menos logrado entre estos dos polos. Pasamos de la tristeza de sentirnos incomprendidos, marginados, abandonados, sepultados, al gozo de vernos acogidos, comprendidos, invitados a compartir. Una palabra de amistad nos parece más preciosa que una fortuna: que esta amistad llegue a romperse y entonces sentimos el mordisco de la soledad y hasta del aislamiento. De esta manera nuestra existencia se va tejiendo a través de una alternancia de soledad y de comunión, que nos hace sufrir pero que al mismo tiempo nos purifica y nos hace profundizar. Puesto que la soledad y la alteridad están tan ligadas entre sí, conviene estudiarlas una y otra dentro de una perspectiva cristiana.

2. *La soledad y sus formas*

Apenas se habla de soledad, se tropieza enseguida con dificultades de lenguaje, ya que se trata de un término ambiguo y conoce múltiples aplicaciones. Así, unos hombres ocupados, hundidos hasta el cuello en la administración, se dirán: «¡Ojalá pudiera encontrar unos minutos de soledad!». Otros, aparentemente rodeados y sostenidos por su ambiente, dirán en tono lastimero: «¡Qué solo me encuentro! ¡No hay nadie con quien pueda hablar de veras!». Se dirá también que las personas de la tercera edad se ven tremendamente solas.

En efecto, hay muchas clases de soledad: la soledad soportada y dolorosa, impuesta por los acontecimientos; la soledad maliciosa y agresiva, es decir, el aislamiento; y finalmente la sole-

dad fecunda, aceptada, abierta y acogedora, por ejemplo, la de los santos, la de Cristo.

La soledad engendrada por la indiferencia, el cansancio, el abandono, puede ser buena o mala, según la actitud del que la sufre: mala, si cae en la amargura, en la exasperación, en el aislamiento agresivo, en la ruptura; pero fecunda, si es asumida como lugar privilegiado para una actividad de oración o como prueba de purificación, sublimada por la comunión con Cristo abandonado, pero unido al Padre. La verdad es que la única distinción válida pasa entre la soledad mala o el aislamiento y la soledad fecunda, que es la única auténtica. El problema está en pasar del aislamiento a la soledad [1].

Se da actualmente una primera forma de soledad, ampliamente extendida, que se debe al estilo de vida impuesto por el mundo moderno. Este modo de vida crea entre los hombres una actitud de indiferencia y, por consiguiente, un estado de abandono.

En apariencia, el hombre de la ciudad, del teléfono, del metro, vive más «cerca» que nunca de su vecino. Tiene todo lo que necesita y más todavía. Vive en medio de una red de fuerzas tranquilizantes. Basta por otra parte quedar privado de ellas por unas horas para tomar conciencia de este hecho. Pensemos en los cortes de energía eléctrica o de telófono en Roma, París, New York, Madrid. La gran ciudad, que reúne a tanta gente, que acerca hasta la promiscuidad, debería desarrollar el sentido de comunidad. Pero en realidad establece el reinado de la «célula» y del «encarcelamiento». Los inmuebles de muchos hogares son verdaderos cuarteles, cajones de cemento y de acero, donde coexisten montones de moléculas. Se vive de forma paralela y en el anonimato. Se roza uno con los demás, como se roza con las paredes. Falta el calor humano y sobra la indiferencia helada de los icebergs. Es posible cruzarse durante años con un vecino, sin identificarlo ni identificarse. Se puede morir uno sin que nadie se entere, sin que nadie se preocupe de él. Los hombres pasan, desfilan y se van. El vecino es pocas veces un *próximo*. En la ciudad suenan las campanas de la verdadera soledad. El hombre

1. D. Vasse, *De l'isolement à la solitude,* en M. de Certeau-F. Roustang (eds.), *La solitude,* Paris 1967, 174. Sobre el tema de la soledad véase también el número completo de Christus n. 49 (enero 1966).

indiferente no encuentra a su alrededor más que indiferencia. Está privado de ese *humus* de humanidad que podría suscitar y alimentar los contactos, favorecer el intercambio, convertirse en unión y comunión. La vida de las grandes empresas, con su bosque de oficinas y de máquinas, no mejora precisamente la situación. El hombre y la máquina funcionan al mismo ritmo. A fuerza de vivir con las máquinas, se corre el peligro de vivir maquinalmente y de ocuparse como una máquina de todo y de todos. Se atrofia la aptitud para el encuentro humano. La indiferencia acaba engendrando el abandono y, a veces, el aislamiento agresivo.

Una segunda forma de soledad sufrida es la que nace de la falta de comprensión por parte de los que están cerca de nosotros: parientes, amigos, compañeros de trabajo. Soledad tanto más penosa cuanto que proviene de aquellos con los que, normalmente, deberíamos contar más en nuestra vida. Este tipo de soledad se encuentra en las familias, donde los esposos viven codo con codo, arrimados el uno al otro, antes de «desengancharse» (fenómeno especialmente frecuente cuando la vida profesional —del médico, del administrador, del investigador— viene a complicar la vida conyugal); también a veces en las comunidades religiosas, donde los miembros se encuentran sin hablarse, o se hablan sin encontrarse de verdad, ya que por una parte y por otra se sienten incomprendidos, o porque se teme no verse comprendidos. Esta soledad, que nace de la incomprensión, puede llegar a veces muy lejos, hasta el martirio interior, sin que se pueda hablar por ello de mala fe en quienes la motivan. Pienso aquí en los tipos de incomprensión de que fueron víctimas algunos hombres de iglesia, investigadores valiosos y fieles, como Teilhard de Chardin. Esos hombres resultaron sospechosos, fueron marginados y hasta desterrados, minados para siempre en su salud. Sin embargo, los responsables de esos dramas actuaron por lo visto sin malicia, por fidelidad a sus conciencias. ¡Pero cuántos sufrimientos! Este fenómeno de incomprensión y de soledad consiguiente aparece no sólo entre los miembros de un mismo grupo, sino también y con mayor virulencia entre las diversas clases sociales (obreros y patronos, sindicatos y gobernantes) y entre las diversas generaciones: es el drama actual de la incomprensión entre padres e hijos; unos padres impotentes y sin re-

cursos, a pesar de su inmensa buena voluntad; unos hijos que abandonan el hogar dando un golpe en la puerta, para juntarse con grupos clandestinos, inadaptados, parados, drogados...

Una tercera forma de este tipo de soledad involuntaria, pero dolorosa y desgarradora, toma el nombre de abandono, de desamparo, de rechazo. De todas las formas de soledad sufrida es sin duda la que más temen los hombres: la más vaga, la más visceral y también la más profunda. Quienes la conocieron no desean acordarse de ella, ya que es la experiencia de la total devaluación y desintegración del ser.

Me he encontrado con ella en algunos jóvenes sacerdotes de Europa y de América; experiencia deprimente, que deshace a unos hombres jóvenes, ardorosos, llenos de celo, pero abandonados a ellos mismos, en ambientes descristianizados o indiferentes, duros, gélidos y heladores, sin posibilidad verdadera de «repostar» espiritual e intelectualmente. ¡Qué horror el de esos abandonados, cara a cara con ellos solos, con todos los riesgos de la soledad «mala»!

Me he encontrado también con ese estado de abandono en personas «desplazadas», en «refugiados». Al principio se les da una buena acogida, pero la luna de miel en su país adoptivo fue de corta duración. En el metro, en los trenes, su acento, sus rasgos o su color revelan pronto al «extranjero». Son raros los hogares y más raros aún los corazones que los acogen con el calor de una amistad fiel. ¡Qué difícil le resulta al extranjero sentirse «del país», «de la familia»!

He visto igualmente esta forma de soledad en las personas de la tercera y de la cuarta edad, más frecuente aún por el hecho de que el retiro anticipado y la longevidad creciente en nuestros países occidentales han hecho de la vejez un verdadero «estado de vida». Se rompen pronto los lazos con el ambiente profesional y se estrecha el círculo de amigos. El anciano se siente como un muerto en perspectiva, biológicamente acabado y socialmente inútil. Pasa la mayor parte del tiempo en la cama, ante la televisión o sentado a la ventana, contemplando un mundo que ya no le mira. ¡Está de sobra, porque no produce nada! Apenas se acuerdan de él cuando llega la hora de votar en las elecciones. La entrada en un asilo institucionaliza la estrechez de su existencia y ofrece una disculpa a la familia. Esta situación dramática

se ve agravada en algunos países por las condiciones de permanencia en el asilo: separación de las parejas, incomprensión del personal mal remunerado, carencia de atenciones médicas, falta de cuidados estéticos para mantener a la persona en su dignidad. El asilo se convierte entonces en un desván adonde van a parar los objetos inservibles, en la antecámara de la muerte, en el lugar privilegiado para transformar la muerte social en una muerte biológica [2]. ¿Habrá que extrañarse de que semejante abandono engendre la amargura y hasta el aislamiento agresivo?

Pero el ser más frecuentemente azotado por la soledad-abandono es el gran enfermo, el enfermo crónico. Pronto se siente física, espacial y socialmente marginado. Su cuerpo lo ha abandonado ya; se siente deteriorado, disminuido, alienado. Ya no es él mismo. A ello se une la preocupación por el porvenir. Los que están a su lado ya no cuentan con él. Se siente rechazado de la vida y del círculo de los que viven. Puede salir de esta crisis purificado y engrandecido, pero puede también hundirse en la soledad «mala» que le aleja de sí mismo y de los demás.

Está, finalmente, el abandono-desamparo-rechazo, ese destino trágico de todos los impotentes, de todos los desvalidos, ante el poder brutal de los regímenes de opresión (política, militar o económica). Cada injusticia en el mundo deja a la víctima *sola,* ante la tentación del suicidio. ¿No es ésta la condición en que viven algunos pueblos que, desde hace siglos, viven en una «soledad colectiva», dominados, oprimidos, esclavizados, sin poder siquiera esperar salir de esa situación, lo mismo que el náufrago que, después de cada intento por salir a flote, se viera cogido por el cuello y vuelto a hundirse implacablemente?

3. *El aislamiento o la soledad mala*

De suyo, la experiencia de la indiferencia sufrida, de la incomprensión, del abandono vivido, es una prueba, pero no necesariamente un fracaso de la existencia. Callarse es poder hablar; estar solo es poder encontrar. En la soledad, la ausencia del otro o de los otros se experimenta, pero como algo momentáneo. Va destinada a resolverse en el encuentro. En el aislamiento, por el

2. L.-V. Thomas, *Anthropologie de la mort,* Paris 1976, 50-52.

contrario, la lejanía y el mutismo se viven como una ruptura amenazadora. En la soledad vivida como un momento privilegiado de nuestra existencia en el mundo, el hombre descubre que puede vivir solo, aun permanenciendo abierto a los demás. El aislamiento, por el contrario, se hace muy pronto morboso, patológico.

El aislamiento es una soledad que se ha podrido en vez de madurar. Aparece con frecuencia en personas que han conocido pronto el fracaso en su vida, pero sin aceptarlo ni superarlo. Se han llenado de amargura, de resquemor, de agresividad contra todo y contra todos; su vida ya no tiene sentido, porque han perdido pie con los otros y con Dios. A veces disimulan su amargura bajo la careta de una pseudo-prudencia, declarando que la vida, para quienes la conocen de verdad, es sólo un depósito de basura, siendo la basura el compromiso entre lo que fue y ya no será. Este tipo de aislamiento estropea fácilmente al hombre que va envejeciendo y que ve cómo disminuyen sus posibilidades de éxito, hasta llegar a desaparecer. «He dado todo lo que tenía que dar. ¡Que se las arreglen los otros!». Una vida que podría dar todavía fruto se hace estéril.

El aislamiento puede coincidir con la vida en medio de la masa, ya que es ante todo una actividad interior. El aislado es un abandonado, un marginado, un mal-amado, que se convierte en mal-amante, un despreciado que responde con el desprecio. El aislamiento es un estado de ruptura consigo mismo y con los demás. No es raro que conduzca al suicidio.

El número tremendo de divorcios, de dramas conyugales y familiares, revela una forma trágica de esta soledad. Por diversos motivos dos personas que no podían vivir la una sin la otra empiezan a huir uno de otro, a odiarse mutuamente. Esta ruptura engendra a su vez una espiral de rupturas, de aislamientos: entre los hijos y los padres, entre los hijos en guerra contra una sociedad que los ha reducido a no pertenecer a nadie. Este fenómeno de «soledades en cadena» es una de las tristes características de nuestra época.

Los ambientes cristianos tampoco están exentos de estas tensiones, no menos feroces que las de las colonias animales. Si uno no pertenece a este grupo, a este partido, a este clan, queda excluido de todo, no sólo del poder y de los favores, sino hasta

del oxígeno necesario para respirar. Esos ambientes, en vez de desarrollar la caridad, se convierten en infiernos en donde cada uno se atrinchera, se protege, se defiende o ataca a los demás. Si se encuentra uno con los otros, es para chocar con ellos o despreciarlos.

Finalmente hay que decir unas palabras de esa forma extrema de aislamiento, de soledad mala, que consiste en marginarse de Dios como de un personaje de leyenda. Muchos hombres de hoy han caído más abajo que Nietzsche en su alejamiento de Dios. Al hombre contemporáneo ni siquiera le impresiona Dios; es una realidad ausente de su vida. Incluso se nota a veces algo peor, la rebelión pasional, violenta, en contra de Dios, al que se le considera único responsable de todas las alienaciones. Los paganos de la antigüedad servían a las divinidades a su manera; es privilegio de nuestro siglo conocer masas enormes que hacen profesión de ateísmo y que militan por sus convicciones ateas. El hombre no hace entonces más que entablar un monólogo consigo mismo y con sus obras. Realmente el hombre *aislado* es algo tremendo; tiene necesidad de *salvación.*

4. *Salidas a la soledad*

Es preciso encontrar una salida a la soledad *sufrida* y al aislamiento *escogido.* En la práctica no hay más que dos salidas: la diversión o la superación [3].

La primera forma de escapar de la soledad, es distraerse, aturdirse, «divertirse» en el sentido pascaliano de la palabra; es decir, alejarse de sí y de su condición miserable para no pensar en ella. Se trata de olvidar, para acabar olvidándose de sí. Uno se agita, se mueve, se mete en jaleos, va de acá para allá, se aturde hasta llegar a la embriaguez moral o física. Si viaja, es para procurarse la satifacción epidérima de la curiosidad. Se atraviesan países y continentes: una ojeada, un poco de atención a las palabras machacantes del guía, para terminar cansado de ver museos, monumentos o espectáculos y pensar en el regreso. Al volver, si por ventura alguien nos pregunta por el periplo que hemos hecho, quizás sólo podamos decirle que hemos pasado

3. J.-B. Lotz, *De la solitude humaine,* Paris 1964, 89-114.

por tales países, que hemos recorrido tantos kilómetros y que hemos dormido en muchos hoteles. Evidentemente, no hemos tenido tiempo para comprender, y mucho menos para penetrar en las mentalidades, en las culturas. Y cuando el ruido apaga las voces, no se oye ya ninguna: ni la nuestra, ni la de Dios.

La única salida posible del aislamiento (soledad caricaturesca) o de la diversión (coartada peor que el mal) es la soledad verdadera, fecunda. Pero esta soledad es a su vez una conquista y el fruto de un aprendizaje. En efecto, la soledad fecunda exige que uno se aleje del tumulto, del ruido, de los altavoces tonantes e irritantes, que uno vuelva a encontrarse después de haberse perdido. Si intentamos definir los elementos de esta soledad auténtica, podemos discernir los siguientes:

— El primero y más evidente es el retiro, el desprendimiento. Mientras uno está aturdido, trepidante, vive fuera de sí, al lado de su verdadero yo. Mientras se agita *animus,* decía Claudel, *anima* —el yo profundo— no consigue hacerse oír. Hay que dejar de saltar como liebres y refugiarse en uno mismo. Sólo la separación, cierto despego, aunque sea costoso, da acceso a la verdadera soledad.

— El segundo elemento que, en el fondo, no es más que el revés del primero, es el recogimiento. Cristo se retira de los demás, pero para orar, para encontrarse a sí mismo, como hijo, en la intimidad del padre. Sin el recogimiento, el retiro se convierte en sequedad, en desierto intolerable. Si uno deja el torbellino, los remolinos, es para buscar el agua tranquila. Uno se centra y se concentra para atinar y para llenar lo que está vacío. «Cada átomo de silencio es la oportunidad de un fruto maduro» (Valéry). Vuelve uno a sí mismo para volver a los demás, pero más rico, con algo que ofrecer.

— El tercer elemento de la soledad verdadera es efectivamente la apertura a los demás. Sin esta apertura, el recogimiento no es más que repliegue sobre sí, narcisismo y corre el grave riesgo de convertirse en aislamiento agresivo. El recogimiento y la apertura constituyen igualmente una sola operación. La soledad, situando al hombre en el centro, lo revela a sí mismo, en su libertad, en el misterio de su insustituible unicidad y también en su finitud, con su necesidad de conocer, de amar, de actuar, para realizarse. De lo contrario, se atrofia y muere. La soledad enseña

además a ver a los otros con una misma mirada, no ya como una sombra indiferente o como un objeto que poseer, que explotar, sino como un misterio análogo de libertad y de unicidad, que sólo se descubre a travé sde un testimonio libre. El exclusivismo y el totalitarismo son enemigos de la verdadera soledad.

El otro se ofrece como un tú ante un yo. Y estos dos misterios no se revelan más que en la acogida mutua, en la apertura al yo del otro, por la confianza, la confidencia y el amor. Si no, nos encontramos ante unas mónadas erráticas, como conchas cerradas herméticamente. Pero para entregarse así en su misterio personal, primero es menester captarse, identificarse y revelarse a sí mismo por el recogimiento. No hay ofrenda sin don que ofrecer. Sólo la verdadera soledad conduce a la amistad y al amor auténticos. Donde hay diálogo, alimentado por el recogimiento y la apertura, el amor brota de lo más íntimo de cada uno para alcanzar a lo más íntimo del otro. Y entonces la soledad es fecunda, a imagen de la soledad divina, que es a la vez plenitud infinita y desapropiación infinita.

La verdadera soledad conduce finalmente a la renovación de sí. El que se sumerge de este modo en su propio corazón y se abre a los demás, se crea un ser nuevo. Al descubrirse y al abrirse, se realiza a sí mismo. La verdadera soledad es fuente de progreso, de creatividad, de integración. La dialéctica de la vida es la de la soledad y de la comunión: un ritmo en dos tiempos. Intelectual y espiritualmente no hay fecundidad verdadera sin soledad. El esposo, el amigo, el místico, el investigador, todos tienen que pasar por ello.

5. *Soledad radical inevitable*

Dicho esto sobre la soledad auténtica y fecunda, todavía quedan cosas por decir. En efecto incluso en el seno del más grande amor y en los ambientes mejor protegidos, siempre queda en el fondo de cada uno una soledad fundamental, radical, irremediable.

El misterio de nuestra subjetividad se presenta a nuestros ojos como el de una «celda secreta en donde transcurre nuestra propia vida» [4]. Percibir que *somos* es tomar conciencia de pronto

4. L. Lavelle, *Tous les êtres séparés et unis*, en *Le mal et la souffrance*, Paris 1940, 142.

de que estamos *solos,* separados y desposeídos, inaccesibles. Y si se nos ocurre pensar que los que nos rodean son también «celdas secretas» como cada uno de nosotros, entonces crece el sentimiento de nuestra soledad. Nos estremecemos al recordar tantos retiros misteriosos. Sin embargo, esta toma de conciencia, experimentada ante todo como un hecho deplorable, puede resultar provechosa y cambiarse en una llamada hacia aquel que se encuentra en donde nadie puede penetrar, más interior a nosotros que nosotros mismos; y también en una llamada a otras soledades semejantes a la nuestra, con las que sentimos la necesidad de comulgar, en un circuito ininterrumpido de luz y de amor.

Nuestra soledad radical obedece a dos causas: al misterio de nuestra unicidad y al misterio de nuestra finitud, de nuestro inacabamiento congénito de creatura. El que no ha experimentado nunca esta soledad, no ha llegado a penetrar aún en las profundidades del corazón humano.

Esta se debe, en primer lugar, al misterio de nuestra grandeza. Dios, que es único, ha hecho de cada uno de nosotros, analógicamente, un misterio de unicidad, de inefabilidad, de inaccesibilidad. No es posible que una persona coincida con otra. El amor, hasta el más perfecto, sigue siendo un diálogo entre dos unicidades. Si llegase a desaparecer la unicidad del uno, habría entonces posesión, sumisión del otro, pero no amor verdadero. Esta unicidad que nos hace «solitarios», incluso en medio de la multitud, es la huella del dedo de Dios. Somos únicos, pero estamos llamados a la comunión, precisamente por ser diferenciados.

Nuestra soledad fundamental, congénita, se debe también al hecho de nuestra finitud, de nuestra indigencia de ser. Hechos a imagen de Dios, para Dios, sólo podemos ser colmados por Dios. «Nuestro corazón anda inquieto hasta que descansa en ti», decía san Agustín. En efecto, tanto si lo sabe como si lo ignora, tanto si lo confiesa como si lo niega, el hombre lleva dentro de sí una nostalgia invencible de Dios, una sed de infinito que no podrá apaciguarse más que en él: «Yo soy la vida, la fuente de agua viva». Todos hemos experimentado o experimentaremos algún día que los apoyos humanos son siempre frágiles, que nos abandonan los demás, hasta los más fieles, que todos acaban decepcionándonos o fallándonos. Hasta el amor más profundo vive esta

amenaza, y lo sabe. Un día u otro, en todo caso el último día, nos encontraremos solos ante Dios, sin pantalla alguna. Es la soledad fundamental, inevitable, necesaria. Cuanto antes tomemos conciencia de ello, antes veremos poblada nuestra soledad, ya que entonces la plenitud nos cubrirá con su amor y llenará nuestra indigencia.

Este encuentro de nuestra soledad con la plenitud no puede realizarse en medio del ruido, en el maremagnum de las pasiones, sino en el desprendimiento y en el silencio que dejan a *anima* mirar, escuchar, respirar, abrir la puerta a su amante divino. Cuando uno se recoge de este modo, la voz de Dios, que es brisa ligera, se ensancha y se hace percibir. La soledad se ve habitada por la presencia del otro, presencia que es luz, calor, lucidez, amor nuevo, fuerza nueva, gozo nuevo, armonía entre Dios y nosotros. Una cancerosa en su última fase, cuando le dije: «Debe sentirse usted muy sola en estos momentos», me respondió: «¡No! Cuando estoy sola, ¡siempre somos dos!». No es posible decirlo mejor. La muerte es en verdad el encuentro de nuestra soledad radical y congénita con el tú divino que revela finalmente su rostro. La muerte es la soledad que ha llegado a su punto de madurez: la soledad colmada por la plenitud.

6. *Cristo y nuestras soledades*

Es indudable que las técnicas humanas, así como los recursos de la psicología y de la psiquiatría como ciencias, ofrecen elementos de respuesta válidos al problema de la soledad. También es indudable que ciertos encuentros humanos, fortuitos, providenciales o suscitados, con personas especialmente atentas a las desgracias de los demás, especialmente clarividentes, podrán ayudar a solucionar los malos pasos, pero nadie podrá eliminar esas formas de soledad que van jalonando inevitablemente toda existencia humana. Sólo Cristo trae la respuesta última a nuestras soledades humanas. Pero no hemos de engañarnos. Su respuesta no es un *discurso,* sino una *actitud.* Por eso pueden muy bien variar las formas de la soledad, pero la terapéutica, por ser la de una actitud, seguirá siendo la misma.

Cristo es no solamente el único, sino el misterio por excelencia de la unicidad: la palabra viva en la que Dios se expresa

por entero. Tiene conciencia de ser el Hijo muy amado del Padre, el que se dirige a Dios diciendo: «*Abba,* padre, papá». En este sentido, Cristo es misterio de soledad. Con frecuencia el evangelio subraya que deseaba estar solo para rezar, es decir, para mantenerse en la intimidad del Padre (Mc 1, 36; 6, 46; Lc 5, 16; 9, 18). Son esos momentos intensos de soledad los que le ayudaron en sus opciones concretas, en sus discernimientos y sus decisiones en los puntos críticos de su vida, en sus relaciones con los discípulos, con sus amigos, con sus enemigos. Estuvo solo en el camino de la pasión. Y aquí es donde nuestros caminos se cruzan.

Si Cristo no hubiera conocido nuestros abandonos, habríamos podido murmurar y argumentar contra él, lo mismo que Job en sus imprecaciones contra Dios. Pero en el camino del abandono él nos ha precedido, hasta en el abismo. En el origen Dios no quiso que los hombres se vieran abandonados, incomprendidos, rechazados, divididos, aislados, amurallados en el odio y la violencia; al contrario, los quiso juntos en la unidad y en el amor. En la raíz de la soledad «mala» está el *pecado,* personal y colectivo, que corrompe nuestras relaciones con los demás y con Dios. El fruto del pecado es el hombre «aislado», es decir, prisionero en su «islote», privado de todo, que lo estropea todo y se estropea a sí mismo. Es el pecado el que ha hecho de los hombres unos solitarios amurallados. Ha sido necesaria la pasión de Cristo para mostrarnos hasta qué abismo de odio, de bajeza, de crueldad, puede conducir el pecado; lo mismo que ha sido necesaria la pasión de Cristo aceptada amorosa y filialmente, para comprender hasta dónde puede elevarnos la «buena» soledad, que es unión, comunión con Dios. La «mala» soledad que arruina al hombre sería la nuestra si Cristo no hubiera venido a liberarnos y a despertarnos a la comunicación y al amor.

Pero para abrirnos de este modo al amor y volvernos al Padre, como él y con él, Cristo tuvo que atravesar la experiencia de nuestras soledades, conocer todas las formas de la incomprensión, del abandono, del rechazo; más aún, tuvo que asumir la soledad atroz del pecado que separa al hombre de Dios.

El drama de la soledad de Cristo es ante todo el drama de la *amistad traicionada*[5]. «Vino a los suyos y los suyos no le recibieron» (Jn 1, 11). Por su parte no hubo más que fidelidad. Amó a su pueblo, al que alivió en todas sus miserias, lo instruyó, lo iluminó, lo exhortó. Amó a Marta, a María, a Lázaro, y sobre todo a los doce de los que hizo sus compañeros, sus confidentes, sus comensales, sus misioneros. Por otra parte, ¿no habían ellos optado por él? «Señor, ¿adónde iremos?» (Jn 6, 68). A pesar de su torpeza y de su falta de comprensión, hasta el final, hasta después de la cena, él los sigue llamando «sus amigos» (Jn 15, 15). Invita a Pedro, a Santiago y a Juan a ser testigos de su transfiguración y de su agonía. Pero en la hora de su miseria, en Getsemaní, sus amigos más íntimos se ven desconcertados, asustados, impotentes. Aquella hora estaba por encima de sus fuerzas. La impotencia de la amistad para alcanzar a Jesús traduce muy bien la situación en que estamos: «separados» unos de otros. Cristo realizó la experiencia de todas las decepciones crueles que nosotros podemos infligir a los demás o de las que podemos ser víctimas. Dolorosamente decepcionado, Jesús mantiene intacta su amistad. Cuando Judas le entrega, lo sigue llamando «amigo», dispuesto siempre a devolverle su amistad. Abandonado de los suyos, negado por Pedro, traicionado por Judas, Cristo experimenta la soledad en que el pecado nos encierra a todos. Los hombres lo abandonan; él es el único que no abandona a nadie. Abandonado, sin apoyo, él puede unir a todos los desamparados, los abandonados, los rechazados, los traicionados. Comparte su condición, pero con la diferencia de que todos pueden contar con él. Rechazado por todos, él no rechaza a nadie. «Al que venga a mí —dice— no lo echaré fuera» (Jn 6, 37; Mt 11, 28).

En el momento de su pasión, detenido, atado como un criminal peligroso, Jesús cae en poder de sus *enemigos*. En efecto, el drama de la soledad de Jesús es el drama del amor odiado, escupido, condenado y crucificado[6]. Cristo está solo, sin defensa, frente a la oposición conjugada de todos los adversarios. Los

5. J. Guillet, *Rejeté des hommes, abandonné de Dieu,* en M. de Certeau-F. Roustang, *o. c.,* 240-246.
6. *Ibid.,* 246-252.

débiles, los envidiosos, los rencorosos: todos están presentes, unidos contra él. El pecado está allí, crudo, frío, brutal, en contra del inocente. Sólo se eleva una voz: «¡Crucifícalo!»: toda la humanidad pecadora se ha coaligado contra el justo para eliminarlo. Nueva soledad, impuesta esta vez por el bloque de los enemigos. Lo «entregan», se lo van pasando de unos a otros, como quincalla barata, hasta el verdugo, hasta la cruz. Cristo vive todo lo que el odio, la crueldad, el miedo, la envidia, la debilidad, pueden hacer de nosotros. Experimenta el empeño del hombre por mentir, por hacer sufrir, por degradar y envilecer a sus semejantes. Jesús experimenta ese asco que a veces sentimos por la humanidad: el sentimiento de que no puede esperarse ya nada de nadie. Pero sigue siendo fiel a nosotros, a la humanidad capaz de cualquier cosa. Cuando no encuentra a su alrededor más que hostilidad y repulsa, no tiene una sola palabra de cobardía, de reproche, de repulsa, de rechazo. Jesús nos toma tal como somos, prisioneros de nuestra negativa obstinada, de nuestro infierno. Todo el pecado del mundo no es capaz de obligarle a que se separe de nosotros ni del Padre.

7. *Cristo y el abismo de la soledad*

En Getsemaní Jesús conoció un abismo de soledad que sigue siendo un misterio. Pero los textos evangélicos dejan vislumbrar algo de esa soledad desgarradora. Tumbado en tierra, Jesús se siente aplastado por la prueba. Marcos habla de «espanto y de angustia» (Mc 14, 33-34). Juan habla de «turbación» (Jn 12, 27; 13, 21), una expresión que hay que comprender sin duda en relación con la «hora» de la pasión que se avecina, del «cáliz» que hay que beber.

La oración de Jesús se desarrolla en tres tiempos. Se dirige al Padre, ya que «todo es posible». ¡Que el Padre aparte de él aquel «cáliz»! Jesús expresa de este modo su anhelo ardiente, profundo, vital, de no morir, antes de hora, una muerte cruel. Pero el Padre se calla. En este conflicto tremendo Jesús mantiene su voluntad de seguir siendo fiel al Padre hasta el fin.

Este drama debe comprenderse ante todo en el nivel de la misión de Jesús. El, que ha venido a unir, a recoger lo que estaba dividido, ha conseguido todo lo contrario: la división. Toda

su vida estuvo intentando agrupar a los doce, reunir a su pueblo. Pues bien, entre los doce ha surgido un traidor, los demás han huido y lo han dejado solo. El «agrupador» se ha convertido en fuente de «dispersión». El, que ha venido a predicar el reinado de Dios, conoce la soledad del rechazo que el pueblo de Dios opone al reinado divino. Es el fracaso, la soledad de la soledad. El silencio de Dios responde como un peso al silencio de los hombres. Pero Jesús no deja de proclamar la presencia del que parece estar ausente. Sigue diciendo: «*Abba,* Padre», fiel al misterio de su ser [7]. En el nivel de la historia de la salvación, ese drama se ilumina (sólo en parte) en el interior de la misión de Cristo como víctima voluntaria del pecado y como mediador de nuestra reconciliación con el Padre [8]. El hecho de que el Padre no ahorre a su propio Hijo y lo entregue por nosotros, se debe al amor que el Padre nos tiene; pero es también obra del amor del Hijo al Padre. En la agonía y en el Calvario el que reza y el que muere es el siervo que sufre aceptando ser una sola cosa con los pecadores; cargado con los pecados del mundo, convertido en un leproso, vive la soledad terrible, la ausencia desgarradora que crea el pecado entre el hombre y Dios. Así pues, tanto la agonía como la muerte en la cruz es una prueba mesiánica.

La lucha de Jesús en su oración de Getsemaní tiene por objeto el sí a la voluntad del Padre: «Tu voluntad» y «no la mía». El hombre Jesús, en su voluntad de hombre, dice *sí* al cáliz que le ofrece el Padre, en la hora marcada por él; su sí pronunciado libremente en el horror de la noche y de la soledad, una humilde preferencia por la voluntad del Padre amada por sí misma. Cargando con el pecado del mundo, Cristo sigue, sin embargo, vuelto hacia el Padre, indefectiblemente unido a él. La soledad de Cristo, por atroz y desmesurada que sea como experiencia humana, no puede «apartarlo» de Dios. El *ecce homo* desfigurado es la única imagen de lo que el pecado constituye ante los ojos de Dios; pero es también el único *ecce Deus,* en su amor infinito por nosotros. El abismo de la soledad de Cristo

7. X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte,* Madrid 1982, 111-140.
8. A. Feuillet, *L'agonie de Gethsémani,* Paris 1977, 198; H. U. von Balthasar, *El misterio pascual, en Mysterium salutis* III/II, Madrid 1971, 203-208; F. Marie Léthel, *Théologie de l'agonie du Christ,* Paris 1979.

coincide, en él, con el abandono total en las manos de Dios, con el abrazo inmenso de amor de su obediencia.

Llevando de este modo, hasta el fin, la soledad del pecador, pero en el amor, Cristo mata al odio y nos da fuerzas para que podamos salir de nuestra soledad mala, para que podamos volvernos hacia el Padre, repitiendo juntamente con él: «Padre, que se haga tu voluntad». Cristo en la agonía, Cristo en la cruz, es el pecado que hace de Dios la primera víctima de la libertad que él mismo nos ha dado; es también nuestro pecado asumido, nuestra mala soledad «convertida» en una «buena» soledad, es decir, en amor, gracias a su costado abierto: la puerta de un corazón que nos abre al amor.

8. *La soledad creadora en el espíritu*

La soledad radical, la que se deriva de nuestro ser único, pero finito, no nos abandona jamás. No se colma ni se calmará más que mediante la apertura al infinito. Pero la soledad que nos va royendo cada día, para destruirnos, es la soledad del abandono, de la incomprensión, del fracaso inmerecido, del rechazo. Ninguna existencia humana puede escapar de esta soledad, que puede llegar a ser atroz, un verdadero martirio del corazón y del alma. Es la oscuridad, la pared fría, dura y abrupta del precipicio. No se ve nada, ¡nada más que la noche! Entonces es cuando la soledad puede hacerse mala y volverse contra nosotros, contra los demás y hasta contra Dios. Pero es también el momento en que la soledad puede convertirse en oportunidad de superación en la fe y en el amor. Efectivamente, Jesús, al asumir nuestras soledades y sobre todo al llevarlas con amor, unido al Padre incluso en el abismo del abandono y del silencio de Dios, nos ha introducido también a nosotros en la comunión con el Padre. Fiel al Padre hasta la muerte y muerte en la cruz, Cristo ha sido glorificado por el Padre y nos ha dado su Espíritu, que es un Espíritu de hijos y que nos da la fuerza para decir detrás de él, con él, en medio de los horrores de la noche: «Sí, Padre. ¡Yo no veo, yo no comprendo! Pero te acepto, ¡acepto tu voluntad! La escojo, la abrazo y con ella iré adonde me conduzca. ¡Soy tu hijo, tu hijo para siempre!». Una adhesión crucificante,

pero que se ha hecho posible gracias a la soledad agonizante y crucificada.

Esta soledad, amorosa y dolorosamente aceptada, es la soledad fecunda, que nos saca del aislamiento o de la soledad mala. Todos los que han conocido, reconocido y aceptado semejante soledad, no se han sentido nunca solos. Han logrado escaparse del vacío y del hastío de la vida, de todas las formas de escepticismo y de amargura, de rencor y de odio. Han logrado superar la soledad mala, el encarcelamiento del pecado. Pueden decir lo mismo que san Pablo: «No soy yo el que vivo; es Cristo el que vive en mí» (Gál 2, 20). Cuando el Espíritu de Cristo se ha introducido en el corazón del hombre, ese corazón no forma ya más que una sola cosa con el Hijo y con su Espíritu; está en él la vida trinitaria. Esta soledad fecunda y plenificante es la de Francisco de Asís, despojado de todo; la del cura de Ars, perseguido por satanaás; la del padre de Foucauld, en medio del desierto con sus tuaregs; la del padre Kolbe en su campo de concentración; la de Isaac Jogues, prisionero de los iroqueses. Cuando una persona ha realizado de esta forma el aprendizaje de la soledad en el espíritu y de la comunión con la plenitud, descubre la alegría y la serenidad. ¿Quién de entre nosotros, a lo largo de su vida, no ha palpado esta serenidad dulce de algunas personas mayores, que han pasado por la vida cargadas con un lote de pruebas a veces más pesado de lo que era menester, pero que han conservado sin embargo toda la frescura de su alma: capaces de conmoverse, de compadecer, de escuchar, de olvidar o, sencillamente, de dar aliento a quienes les rodeaban con su sonrisa inolvidable, con su mansedumbre, con su bondad luminosa, iluminada desde dentro por la única presencia que colma toda soledad?

La soledad vivida de este modo en unión y comunión con aquel en quien reside toda plenitud reviste en la iglesia un carácter que la relaciona con la vocación de los «contemplativos» y que no es menos necesaria y menos eficaz que ésta. La soledad de los «orantes» es sin duda, junto con la de los «sufrientes», la energía espiritual más poderosa del mundo. La soledad comprendida de esta forma guarda relación con la vocación de María: súplica perpetua ante el Hijo y ante el Padre, en el Espíritu.

BIBLIOGRAFIA

Balthasar, H. U. von: *El misterio pascual,* en *Mysterium salutis* III/II, Madrid 1971, 143-335.
Delbrêl, M. - Vasse, D. - Devaud, J. - Courel, F. - Latour, J. J. - Beauchamp, P. - Guillet, J.: Christus n. 46 (enero 1966).
Feuillet, A.: *L'agonie de Gethsémani,* Paris 1977.
Fromm, E.: *El arte de amar,* Madrid [4]1979.
Guillet, J.: *Rejeté des hommes, abandonné de Dieu,* en M. de Certeau-F. Roustang (eds.): *La solitude,* Paris 1967.
Lavelle, L.: *De l'intériorité spirituelle,* Paris 1955; id.: *Tous les êtres séparés et unis,* en *Le mal et la souffrance,* Paris 1940, 133-216.
Léon-Dufour, X.: *Jesús y Pablo ante la muerte,* Madrid 1982.
Lotz, J.-B.: *De la solitude humaine,* Paris 1964.
Malatesta, E.: *Jesus and Loneliness*: The Way 16 (oct. 1976) 244-253.
Nouwen, *Solitude and community*: Worship 52 (1978) 13-23.
Thomas, L.-V.: *Anthropologie de la morte,* Paris 1976.
Toffler, A.: *La nouvelle psychosphère,* en *La troisième vague,* Paris 1980, 449-466.
Vasse, D.: *De l'isolement à la solitude,* en M. de Certeau-F. Roustang, *o. c.,* 173-185.

7

Alteridad y comunión

Tampoco es posible evadirse del problema de «los otros» o de la alteridad. Prescindiendo de los casos muy raros en el pasado, de niños salvajes educados en medio de animales o, en el futuro, en medio de eventuales robots, «los otros» están siempre ahí: simpáticos, acogedores o terribles. En los países de población especialmente densa, como China, se dice que es imposible moverse y hasta existir sin verse bajo un fuego de miradas convergentes. Para bien o para mal la mayor parte de nuestras jornadas transcurre con «los otros». Los tenemos sobre nuestros talones o les pisamos los pies. Son personas encantadoras y buscamos su compañía, o bien nos ponen nerviosos y nos resultan irritantes y huimos de ellos. No es posible escapar ni de la soledad ni de la vida de grupo. Puede hablarse todo lo mal que se quiera de la sociedad, pero ¿qué seríamos sin ella? Ni siquiera podríamos maldecirla, ya que el hombre necesita de la sociedad para aprender a hablar.

Por otra parte, nuestras oportunidades de éxito en la vida con «los demás» no son ni mucho menos más numerosas que en la vida «solitaria». El problema se plantea evidentemente de manera distinta según el tipo de sociedad al que pertenezcamos, aunque la verdad es que todos estamos comprometidos en una red de minisociedades o de macrosociedades, en diversos niveles y con tramas distintas. Aquí no hablaremos más que de las relaciones de base, entre uno y otro, a nivel de personas. Pero incluso en ese nivel no cabe más remedio que reconocer la enorme

movilidad y fluidez con que la vida moderna dificulta el establecimiento de unas relaciones en profundidad. Se multiplican los encuentros ocasionales, efímeros, entre dos sesiones de trabajo, entre dos cafés, pero la presión de los acontecimientos y de las tareas que cumplir nos impide conocer de verdad a los otros, «comunicar» de verdad con ellos. De ahí el riesgo tan frecuente de malentendidos, de choques, que acaban imponiendo unas relaciones «neutras». Se vive en paralelo, como los ramales del metro que a veces se encuentran, pero siguen cada uno su recorrido.

Lo cierto es que nuestras relaciones con los demás, con nuestros compañeros de trabajo sobre todo, pueden conocer un coeficiente de éxito cada vez más elevado. Como cristianos, queremos vivir la caridad de Dios en nuestras relaciones con los otros. El problema está en realizar ese tipo de existencia en las condiciones concretas que son las nuestras, captar «experimentalmente» por así decirlo la presencia de Dios bajo el rostro de las personas con que nos rozamos, vernos, efectivamente, llevados hacia ellos por el Espíritu de Cristo. Por consiguiente, no se trata de quedarnos en una simple fenomenología del encuentro, por muy iluminadora que pueda resultar, sino de que dirijamos al hombre una mirada de tal categoría que lleguemos a descubrirlo en su *verdad*. Pues bien, esa verdad, una vez más, no se encuentra más que en Jesucristo. Sólo él nos permite comprender a «los otros» en profundidad. Su verdad última es Cristo en ellos. Todas las demás miradas sobre el hombre serán superficiales o falsas.

1. *Los otros como objetos*

La mirada de Jean-Paul Sartre sobre «los otros» en *A puerta cerrada* pertenece al orden de las constataciones, una constatación por otra parte muy incompleta, ya que ignora ese aspecto de la realidad humana que se llama la santidad. Cuando dice: «El infierno son los otros», Sartre no niega el valor de los otros, sino que describe una situación *de hecho*. El infierno está en la mentira de nuestras relaciones interpersonales. Dejado a sí mismo, el hombre no consigue alcanzarse, hacerse consigo: ni comprometerse, ni descomprometerse. Su soledad es un estado de conflicto interior. La presencia de los «otros» no hace más que

ampliar ese conflicto, ya que le recuerda constantemente su insuficiencia, su frustración de ser por completo. Los hombres se ven obligados a «vivir con los otros», pero en el fondo siguen estando solos. Para escapar de su angustia, se refugian en la inautenticidad. Todos son comediantes, malos actores que representan papeles falsos, que se dejan soplar palabras y actitudes hipócritas. El hombre no es transparencia, sino mentira. Y como los hombres están así divididos entre ellos, sus relaciones toman un giro infernal.

Hay que reconocerlo: los hombres no son ángeles. Vistos en sí mismos, se nos suelen presentar como egoístas, hipócritas, repugnantes, llenos de sentimientos fétidos e inconfesados. Pecado y fuente de pecado, el hombre resulta frecuentemente digno de odio.

Esta mirada sobre los demás, que pretende ser «realista», engendra a menudo actitudes negativas: despreciativas, utilitarias, posesivas [1]. Entonces se concibe al otro en términos de *objeto*, de *tener*. Se le niega su carácter de persona.

Ya hemos hablado de la indiferencia general que caracteriza al hombre contemporáneo, al de las grandes ciudades sobre todo; o de la indiferencia «especializada» que afecta a tal partido, a tal grupo, a tal persona. Pero no es raro que esta indiferencia sirva para disimular el temor a un rival, real o posible. Entonces se evitan los contactos: el otro está allí pero sin estar allí. Y pronto se pasa al desprecio: «Ese dicen que es más inteligente que yo, pero la inteligencia no basta para cualificar a un hombre»; viene luego la detracción, la maledicencia o la calumnia. Se reconoce cierta cualidad en el otro..., con un «pero» que la destruye enseguida; o bien, refinamiento supremo, se provoca a un tercero para que derribe al rival, reservándose el papel de atenuar la crítica con unas palabras «caritativas». Al finl llega la acusación venenosa: «Si no ha hecho eso, ¡sí que ha hecho otras cosas peores todavía». En el fondo se rebaja al otro para exaltarse uno a sí mismo, para atribuirse un valor que no posee, oscurecido por aquel que lo posee.

No obstante, la negación del otro no es una verdadera victoria. Una actitud más frecuente consiste en hacer del otro un

1 J. de Finance, *L'affrontement de l'autre*, Roma 1973, 161-170.

«objeto útil», un valor comercial: materia de compra, de intercambio o de venta; un «tener» que adquirir, que poseer, que explotar. En cualquier hipótesis el sujeto, la persona, se ve degradada.

Pero no caigamos en el angelismo. No hemos de ofendernos ante expresiones como las siguientes: «Necesito de usted para este negocio», «me ha sido usted muy útil», «usted es el hombre de la situación». Nadie se engaña ante estas expresiones. No se puede vivir en el éxtasis oblativo sin faltar al realismo de la vida. En la sociedad todos tenemos un «valor comercial». Hay que reconocerlo y hasta reírnos de ello. La actitud se hace negativa cuando ese comportamiento, de suyo normal, inocente, se hipertrofia y se hace posesivo, explotador. Entonces se trata al otro como una cosa, como un instrumento. Su interioridad no existe ya para el usuario.

«Un instrumento animado»: ésta es propiamente la definición del esclavo. No importa para nada su yo, su personalidad; lo que importa es su rendimiento. Las revoluciones obreras de los siglos XIX y XX eran precisamente una protesta contra el desconocimiento del valor humano del trabajador, contra la reducción de su ser a esa sola energía que una máquina puede reemplazar con ventaja. Esta explotación del otro como objeto puede extenderse incluso al terreno afectivo, para captar la atención, la estima, el corazón del otro. Siempre que intentamos de este modo confiscar la sujetividad del otro, lo transformamos en un puro objeto, lo devaluamos. Pero de hecho una alteridad reducida al silencio [2] nunca es conquistada: o bien el otro conserva su libertad, su dignidad y entonces se nos escapa su posesión; o bien abdica de su libertad por terror o por seducción, y entonces se *cosifica.*

Es inútil ignorar la alteridad de los *alii* o pretender superarla anexionándola, dominándola, explotándola. Las relaciones con los demás sólo pueden establecerse sobre la base de la diversidad reconocida, respetada, querida. Se trata de reconocer al otro en sí mismo y para él mismo; respetar su querer-ser, su querer-ser-más, su querer-ser-mejor. En una palabra, hay que reconocer su dignidad de *persona.* Pues bien, es a través del amor, en el

2. Recordamos a este propósito la obra de Vercors, *Le silence de la mer.*

sentido corriente de la palabra, salido de las profundidades del yo y que alcanza a las profundidades del yo, como se realiza una alteridad o interioridad recíproca.

2. *Los otros como personas*

Reconocer a los otros como «personas» es un hecho de grandes consecuencias que nos conduce muy lejos, incluso hasta el umbral de su verdad suprema. Estos rasgos de la persona constituyen en la actualidad el objeto de una toma de conciencia acelerada por parte de la humanidad entera. Por consiguiente, si queremos dar a comprender a los hombres de hoy nuestras propias ideas, conviene reflexionar sobre estos elementos de la persona.

1. El primer rasgo que señala y caracteriza a la persona es su *inviolabilidad.* Maurice Zundel[3] la describe a través de un ejemplo sacado de una novela del escritor suizo-alemán Gottfried Keller. El héroe de la novela, el pequeño Henri, de ocho o nueve años, es el hijo único de una mujer viuda, que lo educa lo mejor que puede dedicándole todo su cariño. Un día, al volver Henri de la escuela al mediodía, le espera la comida; cuando se sienta a la mesa, omite por primera vez sus oraciones. Su madre, suponiendo que se trata de una simple distración, le reprende con dulzura y le hace ver su omisión. El niño se hace el sordo. La madre insiste. Mudo, el niño se resiste. Entonces, la madre le dice en tono imperativo: «No quieres decir tus oraciones; bien, vete a tu cuarto sin comer». El niño acepta el desafío y se marcha a su cuarto sin decir nada. Al cabo de un momento, la madre, llena de remordimientos, le lleva la comida a su habitación. Demasiado tarde; desde aquel momento el niño dejó de rezar. Este pequeño incidente está lleno de sentido: el niño ha descubierto de pronto que lleva dentro de sí un terreno en el que su madre no puede penetrar sin su permiso, un espacio interior que le pertenece, inviolable. Esta misma experiencia, a lo largo de todas las épocas, es la que ha impedido a los esclavos resignarse a la condición de objetos de mercancía y de trabajo. Por eso mismo, toda forma de imposición, de degradación, de

3. M. Zundel, *Quel homme et quel Dieu,* Paris 1976, 31.

tortura para violar las conciencias, provoca la indignación. Una persona se distingue esencialmente de una cosa, de un objeto, gracias a cierta interioridad que convierte en profanación cualquier intento por someterla bajo una presión exterior.

2. La inviolabilidad es también la experiencia de la *dignidad* y del *valor* de la persona, ya que no es inviolable más que lo que es reconocido como un valor. La mayor desgracia de un miserable o de un débil mental se debe precisamente al hecho de que nadie necesita de su amistad: ¡no tiene ningún valor! Esta toma de conciencia de la dignidad de la persona, o sea, de su valor insustituible, imposeíble, se manifiesta a veces en gestos muy sencillos, pero que están cargados de significado.

Una vez más podemos recordar un ejemplo de Maurice Zundel[4]. Durante la última guerra, en 1941, nos cuenta cómo un periodista ruso y comunista, llamado Koriakoff, convertido al cristianismo por la lectura de los evangelios y nombrado capitán, desplegó toda su influencia por proteger a la población civil, especialmente a las mujeres. Un día pudo librar de la violación a dos alemanas. Pero aquella misma tarde cayó prisionero. Fue acogido en el campo nazi por un capitán que lo abofeteó brutalmente diciéndole: «Tú eres uno de esos brutos soviéticos que ultrajan a las mujeres alemanas». El bofetón fue tan violento que hizo que se le cayeran las gafas. En aquel preciso instante se presentó una granjera alemana que señaló a Koriakoff diciendo: «Ese es el que salvó a mis hijas esta mañana». Entonces un coronel alemán, que había asistido impasible al ultraje hecho a Koriakoff, se inclinó, recogió sus gafas y se las ofreció respetuosamente. En un momento habían caído los muros de separación. Aquel alemán no tenía ya delante a un ruso, ni aquel coronel a un capitán, ni aquel vencedor a un vencido; no tenía más que a un hombre, cuya dignidad había sido injustamente herida y a la que se sentía obligado a ofrecer una reparación inmediata. Con aquel gesto de respeto, el alemán reconocía en el ruso un valor idéntico al suyo, hasta el punto de que no se sentía capaz de alcanzar ese valor en sí mismo más que respetándolo en aquel hombre que dependía de él. En un relámpago de luz la persona

4. M. Zundel, *Je est un Autre,* Paris 1971, 212; id., *Quel homme et quel Dieu, o. c.,* 46-48.

reconoció a la persona. La dignidad de la persona se basa en el valor que ella *es* y que se impone a todos, por ser participante de un valor absoluto que le da fundamento, a saber, Dios, de quien procede el hombre a su imagen y semejanza. Tanto si lo sabe como si lo ignora, esta dignidad intrínseca, común a todos, es la que fundamenta la grandeza y la dignidad del hombre.

3. La dignidad de la persona está ligada a su *interioridad,* que es el hombre mismo en cuanto que se conquista y se construye. Los animales tienen una interioridad ya totalmente constituida; el hombre posee también una interioridad, pero consciente, que va conquistando mediante una liberación de sus determinismos, heredados o adquiridos, y mediante un don de sí mismo, en el amor, que es apertura al otro, cada vez más amplia, cada vez más acogedora. Sin embargo, esta interioridad no puede realizarse ni acabarse más que por el *encuentro* con una interioridad pura, ilimitada, con un otro transcendente, que es al mismo tiempo más íntimo al hombre que el hombre mismo. Experiencia que san Agustín ha expresado en términos a la vez sencillos y jamás igualados: «Tarde te he amado, belleza, tan antigua y tan nueva; ¡tarde te he amado! Pero ¿cómo? Tú estabas dentro de mí y yo estaba fuera de mí mismo. Y por fuera te buscaba. Me abalanzaba en mi torpeza hacia la gracia de tus criaturas. Tú estabas conmigo y yo no estaba contigo, retenido lejos de ti por esas mismas cosas que no serían si no fueran tuyas. Tú me llamabas y tu grito forzó mi sordera; brillaste ante mí y tu esplendor expulsó mi ceguera; exhalaste tu perfume, lo respiré y desde entonces suspiro por ti; te saboreé y tuve hambre de ti, sed de ti; me tocaste y me quemé de ardor por la paz que tú me diste»[5]. Hasta entonces Agustín vivía fuera de sí mismo; no tenía acceso a su interioridad. Su conversión lo hizo pasar de fuera hacia dentro; Dios mismo, dentro de él, lo arrojó al corazón de su propia intimidad y lo hizo nacer a él mismo.

4. Un cuarto rasgo de la persona es la experiencia de la *libertad,* ya que la interioridad o el paso de fuera hacia dentro no puede ser un atraco, sino un encuentro respetuoso. La libertad en el hombre no es un adorno de su naturaleza, sino una

5. Agustín, *Confessiones* X, XXVII, 38.

experiencia original, inalienable. Matar la libertad es matar al hombre. Sin embargo, este término es ambiguo; no hay que confundir libertad y anarquía. El poder de hacer lo que se quiere supone en realidad la negativa a sufrir una imposición exterior o interior, pero supone también una acogida de lo ilimitado, de lo finito, que no restringe a nadie. La libertad, lo mismo que la interioridad, es una conquista. En efecto, exige la liberación de una esclavitud que viene de dentro: la de las pasiones. Pero ¿cómo ser verdaderamente libre, cómo colmar esa llamada hacia lo ancho, hacia lo infinito, que nos marca a todos? No hay verdadera libertad sin estar antes vacío de sí para abrirse a la sola realidad capaz de colmar nuestras capacidades de amar y de conocer. No somos libres en nosotros, ni libres de nosotros, repite san Agustín, antes de encontrar a aquel que nos hace nacer a nosotros mismos. La liberación de sí abre la libertad a una plenitud que la hace cada vez más ilimitada, colmándola cada vez más. Lo que más nos ata, lo que nos limita tanto por dentro como por fuera, se ve entonces arrebatado en un impulso que rompe los límites; pasamos del yo posesivo, replegado sobre sí, al yo oblativo, universal; en una palabra, del individuo a la *persona.* Porque el individuo está centrado en sí, mientras que la persona es foco de irradiación. En este retrato de la libertad se ponen de acuerdo tres elementos: el rechazo de la heteronomía, el encuentro interior con el infinito, el don de sí que realiza la liberación de sí. Francisco de Asís es el tipo ejemplar de esa existencia humana plenamente abierta, verdadera fuente de sus propios actos. En ese nivel, la libertad es regla para sí misma, ya que es poder de darse y de darlo *todo dándose a sí mismo.*

Los cuatro rasgos que acabamos de esbozar —inviolabilidad, dignidad, interioridad, libertad— concurren a la realización de la plenitud humana, que es a la vez desapropiación de sí y don de sí. Es una refundición de todo el ser.

¿Qué es entonces la «persona»? La persona es el hombre que se hace *sujeto* por haber conquistado libremente su interioridad desprendiéndose de esa exterioridad que lo hace cautivo de los objetos, abierto en adelante hacia lo absoluto, en el don de sí a los demás y al otro, transcendente e inmanente, que lo llena en el corazón de su ser. Es el yo que se ha hecho libre,

interior, oblativo; conquista que es tarea de toda la vida. La «personalidad» es la manera única con que cada uno realiza su interioridad.

Como es fácil de adivinar, esta reflexión sobre el hombre como persona se elabora sobre un transfondo de cristianismo, ya que convertirse en persona es acceder a ese orden de la caridad de que nos habla Pascal. En efecto, ¿cómo hablar de desapropiación de sí, de don de sí, sin referirse a un valor infinito que atrae, más allá de toda forma de posesión, y que suscita un don de sí sin límite alguno, un valor infinito e imposible de poseer? El secreto de la persona humana está en Dios. Hacerse plenamente hombre y persona humana es encontrar a Dios, pero a su vez el verdadero encuentro con Dios, su verdadero rostro, es Jesucristo. En definitiva, la clave del problema de la alteridad, de los «otros», está en Jesucristo, que asume todos los valores de la persona humana, pero los eleva hasta hacer de nuestro encuentro con los «otros» un misterio de encuentro y de comunión con las personas divinas, en el encuentro con Cristo y con su Espíritu.

3. *Los "otros" en Cristo*

En efecto, la gran novedad de la fe cristiana es que la alteridad única de Dios, el otro transcendente, se ha hecho *otro*; que su alteridad vertical se ha hecho accesible a nosotros a través de una alteridad horizontal. Ese *Otro* es al mismo tiempo el *otro*; este hombre, en su realidad más íntima, es Dios. Su yo es un yo divino. De este modo, por Cristo, en Cristo, Dios se hace verdaderamente para el hombre un tú, con el que es posible entablar un diálogo.

Pero hay más todavía. Por Cristo, Dios entra en el mundo para cambiar nuestras relaciones con él, así como también nuestras relaciones con los «otros». La verdad es que no podemos comprender ni amar seriamente, de forma duradera, a los «otros» más que si nos adherimos a Cristo, sacramento del Padre, en el que vemos a los hombres como hijos del Padre, regenerados en la misma sangre, hermanos en Cristo, primogénito de la humanidad nueva, llamados como él a compartir la vida divina. El lugar en que podemos encontrar a los «otros» en su verdad últi-

ma es Cristo, llamada del Padre al amor de los demás, ya que el Padre, en Jesucristo, adopta al hombre por hijo suyo. Los «otros» no son el «infierno», son Cristo.

Y al comunicarnos su Espíritu, Cristo ha llevado a cabo una verdadera revolución en nuestras relaciones con los demás; ha inaugurado un nuevo estilo de vida.

El amor al prójimo no ocupa el lugar del amor de Dios. Cristo realmente proclama una vinculación tan íntima entre los dos que el uno no puede existir sin el otro. El amor se vuelve al otro en la medida en que el prójimo es hijo del Padre, hermano de Cristo, templo del Espíritu. Para el judaísmo del antiguo testamento, el prójimo eran los miembros del pueblo elegido al que se oponían los otros, en cuanto paganos. Cristo se expresa de manera muy distinta. No dice solamente: «Amad a los que os aman, prestad a las personas de las que esperáis recibir», ya que los pecadores también hacen eso mismo. No dice solamente: «No hagáis a los demás lo que no queráis que os hagan a vosotros», sino que dice de forma *positiva*: «Lo que queráis que los hombres hagan por vosotros, haced vosotros lo mismo por ellos» (Lc 6, 31). El «prójimo» no es solamente el que está ligado conmigo por la raza, la sangre, la amistad o el interés, sino también extranjero y hasta aquel que, en lugar de atraerme, suscita mi repugnancia. El «prójimo», en la parábola del buen samaritano, es aquel que está tirado a la orilla del camino, el viajero desposeído, apaleado, abandonado a medio morir, que nos llama con su miseria. El samaritano escucha esta llamada, *se acerca* física y espiritualmente, se hace *próximo* a aquella miseria con que ha tropezado en su camino; cura las heridas del enfermo, lo lleva a la posada, manda que lo cuiden y paga la factura. Así es como nos gustaría vernos tratados nosotros; así es como hay que tratar a los demás. Amar a los demás «como a sí mismo»: tal es la medida, la regla de oro (Mc 12, 31). Es un amor de paridad entre el otro y yo. Pues bien, el hombre se ama a sí mismo hasta buscar infatigablemente todo lo que hay de mejor y por todos los medios.

A propósito de esos «otros» que son nuestros enemigos, la enseñanza de Jesús derriba todas nuestras concepciones. «Habéis oído —nos dice— lo que se ha dicho: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo» (Mt 5, 43), «Ojo por ojo y diente por

diente» (Mt 5, 38). «Pero yo os digo: amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odian, bendecid a los que os maldicen, rezad por los que os ultrajan» (Lc 6, 27-29). Si alguno os abofetea, presentadle la otra mejilla (Lc 6, 29). Si os ofenden, no llevéis cuenta de las veces que perdonáis; perdonad siempre, a ejemplo de vuestro Padre que nunca se pone a hacer cálculos en su misericordia. Sin la palabra y el ejemplo de Cristo, no habríamos podido concebir un amor del prójimo en un nivel tan elevado. A nuestros ojos, la justicia y el amor no podían pedir tanto. Por eso, hay que añadir concretamente: el alma de la regla de oro, su principio vivificante y eficaz es el amor a los demás «como» Cristo y «porque» Cristo los amó. Mi mandamiento, dice, «es que os améis unos a otros» (Jn 15, 17), «como yo os he amado» (Jn 15, 12; 13, 34). Pues bien, Cristo nos ha amado hasta el límite del amor, hasta ese colmo del servicio y del amor que consiste en dar la vida por salvar a los demás (Jn 13, 1).

Cristo se ha identificado hasta tal punto con los demás que la sentencia de vida o de muerte que decidirá de nuestra suerte eterna está ligada a nuestra actitud de acogida o de rechazo de los demás. Acoger y amar a los demás es acoger a Cristo; rechazar a los demás es rechazarlo a él (Mt 25, 31-46). Si vemos en los demás al Hijo del hombre, al Siervo doliente, que tiene hambre y sed, que está desnudo, enfermo, abandonado, pero destinado a la gloria, entonces el Padre dirá de cada uno de nosotros: «Este es mi hijo muy amado». Efectivamente, en Cristo no hay personas extrañas, sino hijos del mismo Padre, hermanos del mismo Cristo. Nuestro amor procede entonces de una misma fuente, en donde ya no hay conflictos entre yo y los demás, sino una comunidad de seres humanos, reunidos todos en el mismo Espíritu.

En la primera carta de san Juan, el amor de Dios, el amor de Cristo y el amor del prójimo son indivisibles, hasta tal punto que el encuentro efectivo entre el hombre y Dios se realiza en el amor a los hombres. La importancia decisiva que el nuevo testamento concede al amor alcanza aquí su más alta cima.

No solamente Dios *tiene* amor a los hombres, sino que *es* Amor (1 Jn 4, 8). «En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Hijo único para que

vivamos por medio de él. En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como propiciación por nuestros pecados... Si Dios nos amó de esta manera, también nosotros debemos amarnos unos a otros» (1 Jn 4, 9-11). Porque no es posible amar a Dios de verdad, si no se ama al mismo tiempo a todos aquellos a los que Dios concede su amor. El mandamiento que hemos recibido es «amarnos unos a otros» (1 Jn 3, 23). Por consiguiente, «quien ama a su hermano permanece en la luz», pero «quien aborrece a su hermano está en la tinieblas, camina en las tinieblas» (1 Jn 2, 10-11).

San Juan se atreve incluso a afirmar: «Si alguno dice: 'Amo a Dios', y aborrece a su hermano, es un mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios a quien no ve» (1 Jn 4, 20). Es que no es posible amar a Dios sin un corazón purificado. En este sentido, la caridad fraterna ejerce una función pedagógica: la de limpiar nuestra mirada. Un hombre egoísta, replegado sobre sí, apegado a sus gustos, víctima de sus pasiones, es incapaz de amar con un amor desinteresado. Con los labios podrá declarar que ama a Dios, sabiendo que Dios no necesita nada, pero su corazón no está allí. Pero cuando ve al prójimo necesitado, repugnante quizás, no puede ya representar una comedia: su actitud egoísta se queda al descubierto. Delante de los «otros» es como medimos la autenticidad del verdadero amor, que consiste en dar y en pagar personalmente. Nuestro amor tiene que expresarse en hechos, dice san Juan. Según el ejemplo del samaritano, «no amemos de palabra ni de boca, sino con obras y según la verdad» (1 Jn 3, 18). Si una persona que disfruta de los bienes de este mundo ve a un hermano necesitado y le cierra su corazón, «¿cómo puede permanecer en él el amor de Dios?» (1 Jn 3, 17). En este aprendizaje del servicio gratuito, desinteresado, comprometido, en favor de los demás, purificamos nuestra mirada, ensanchamos nuestro corazón y lo preparamos a amar a Dios con un amor verdadero. Aprendemos que este amor al prójimo no puede surgir de nuestro corazón tan limitado, tan mezquino, sino que es un regalo de Dios, de ese Espíritu que actúa en nosotros (1 Jn 4, 13). Y entonces es cuando descubrimos también a Dios, cuando empezamos a verlo. «Quien no ama no ha conocido a Dios, porque

Dios es Amor» (1 Jn 4, 8). De esta forma el amor al prójimo se convierte en un principio de conocimiento del mismo Dios.

4. *El amor a los otros: participación en la vida trinitaria*

Esta unión y comunión de los hombres entre sí encuentra en la trinidad su ejemplar y su fuente. En efecto, Dios ha querido introducir a los hombres en el misterio de amor de la comunión trinitaria. Ha querido que los hombres dispersos, divididos, hijos de la cólera y de la iniquidad, se congreguen y reúnan en el Espíritu de amor, a ejemplo de las personas divinas. Por medio de la iglesia, Dios ha querido hacer de todos los hombres una sola familia, un solo pueblo, un solo cuerpo de Cristo. Y ha querido que el elemento de unión, de cohesión de ese pueblo sea el amor mismo por el que el Padre ama al Hijo y el Hijo ama al Padre.

Sin Cristo y sin su Espíritu los hombres están divididos, enfrentados unos contra otros, lobos contra lobos. El paso de este estado de división y de odio a la unidad de la caridad es el fruto de la obediencia amorosa de Cristo, inmolado «para reunir en uno a los hijos de Dios que estaban dispersos» (Jn 11, 52). Por su muerte y su resurrección, Cristo ha concedido a los hombres que puedan ser hijos de Dios, llegar hasta el Padre en un solo Espíritu, poder decir: «*Abba,* Padre» con el Espíritu de Cristo (Gál 4, 6) y amar a los demás como Cristo y el Padre los aman.

Lo que nos parece imposible por naturaleza, se ha hecho posible *por gracia.* La maravilla de las maravillas es realmente que nosotros, los hombres, hayamos sido llamados a participar de ese misterio de la filiación del Hijo. Dios «nos ha predestinado para ser sus hijos adoptivos por medio de Jesucristo» (Ef 1, 5). «Mirad qué amor nos ha tenido el Padre para llamarnos hijos de Dios, pues ¡lo somos!» (1 Jn 3). «Al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo... para que recibiéramos la filiación adoptiva. La prueba de que sois hijos es que Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama ¡Abba, Padre!» (Gál 4, 4-6). El cristiano es ese ser nuevo, que tiene en sí el Espíritu de Cristo y que vive bajo la dirección de ese Espíritu (Rom 8, 14). Si nosotros somos

hijos, si los «otros» son también hijos, es que todos poseemos el Espíritu del Hijo, ese Espíritu de amor por el que el Padre ama al Hijo y el Hijo al Padre, y que realiza en nosotros lo que realizaba en Cristo, es decir, una vida filial, totalmente sometida al Padre.

Y como es conducido por el Espíritu de adopción, que es el Espíritu filial, el cristiano adopta en sí mismo el ritmo de la vida divina, el *estilo de vida filial*. Por la fe, ve a los otros como los ve Dios, como los ve y los comprende Cristo, porque tiene unos ojos nuevos, don del Padre y principio de una mirada nueva. Por la caridad tiene los mismos gustos que Dios, la inclinación que Dios siente. Como está habitado por el Espíritu de amor, se abre a los demás en el mismo movimiento con que se abre a Dios. El Espíritu de Cristo hace del cristiano un hombre nuevo, regenerado por Dios, vivificado por su Espíritu. Tiene en sí la caridad de Dios.

5. *Iglesia primitiva y testimonio contemporáneo*

A primer vista, este ideal de alteridad-comunión nos parece inaccesible. Sin embargo era el ideal que vivían los primeros cristianos. Los Hechos de los apóstoles nos refieren que «acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles y a la comunión fraterna» (Hech 2, 42). Se esforzaban por crear en el mundo ese nuevo tipo de relaciones con los demás, ilustrado y engendrado por Cristo; se empeñaban en vivir la dinámica del amor de Cristo. «Tened entre vosotros los mismos sentimientos que tuvo Cristo» (Flp 2, 5). «Vivid en el amor como Cristo os amó y se entregó por nosotros» (Ef 5, 2). «Sed buenos entre vosotros, entrañables, perdonándoos mutuamente como os perdonó Dios en Cristo» (Ef 4, 32). Es fácil de comprender que el espectáculo de este nuevo tipo de existencia, inspirado por completo por el espíritu de amor, haya ejercido sobre los hombres de todos los tiempos un secreto atractivo. Los primeros cristianos, añaden los Hechos, «alababan a Dios y gozaban de la simpatía de todo el pueblo. El Señor agregaba cada día a la comunidad a los que se habían de salvar» (Hech 2, 47).

El comportamiento del cristiano es realmente el resultado de lo que ha pasado a ser en Jesucristo, a saber, un hombre nuevo,

con un obrar nuevo. Su ser fraternal se deriva de su relación filial en Jesucristo. El ser social de Marx se deriva de su relación filial en Jesucristo. El ser social de Marx se reconoce nacido para la lucha, para el enfrentamiento y eventualmente para el odio y la violencia. El ser fraternal y filial inspirado en Cristo se esfuerza en hacer al mundo más fraternal mediante una efusión de amor [6]. Intenta arropar en amor el desamparo de todos los hombres.

De este ideal de alteridad-comunión, vivido por los primeros cristianos, tenemos un ejemplo vivo y contemporáneo en la obra de los misioneros y las misioneras de la caridad, de los que es fundadora la madre Teresa de Calcuta. La madre Teresa es como chispa brillante de esa fusión del amor de Dios y del prójimo de que nos hablan Cristo y san Juan.

Su primera fundación fue la de un hogar para los moribundos (el «mortuorio»), para que al menos la última mirada que encuentran esos rechazados del mundo sea la del amor de Cristo inclinado sobre ellos. Luego se ocupó de los leprosos, de los niños destinados al cubo de la basura, de las jóvenes violentadas, de los alcohólicos, de los negros. Hace todo lo que puede por ayudar, alimentar, cuidar, atender a todos, consciente sin embargo de que toda esa actividad no es más que una gota de agua en el océano de la miseria humana. Su trabajo, como el de sus compañeros y compañeras, es cuantitativamente insignificante comparado con los recursos de que disponen los grandes estados. Y no han dejado de decírselo. Pero ella y su grupo no son «trabajadores sociales»; lo que traen es algo único, insustituible: el amor de Cristo. Si ese amor llegase a faltar, la humanidad volvería al período glaciar. No se trata tanto de hacer algo como de «hacer presente a Alguien». Lo que espera el leproso que carece de dedos, de manos, que casi no tiene ya cuerpo, más que unos grandes ojos perdidos y asustados, es el encuentro con una mirada de cariño, el susurro de un corazón que llora a su lado, capaz de amar como amó Jesucristo.

Lo que le importa a la madre Teresa no son tanto los barcos cargados de víveres como los corazones cargados de amor. A los

6. R. Coste, *L'homme fraternel*: Nouvelle Revue Théologique 102 (1980) 641-671.

que se le presentan les pide una sola cosa: su amor y sus manos para servir. La enfermedad actual más grave, ha dicho, no es la tuberculosis, la lepra, el cáncer, sino la falta de amor y de caridad. Por toda la superficie de la tierra, incluso en los países supercapitalizados, los hombres tienen hambre y sed del amor de Dios. Lo que la madre Teresa ofrece al mundo es *el amor de Cristo*. «Es preciso que nuestro amor al Dios vivo se derrame sobre alguien». El amor de la madre Teresa a los demás tiene tanta fuerza que transfigura al prójimo y lo hace todavía más hermoso; ella ha creído en el amor y lo ha hecho nacer. Su creatividad es tan prodigiosa que se le ha llamado «el bulldozer de Cristo». Está convencida de que si llegamos a romper los barrotes de nuestro egoísmo, se podrá abrir la brecha del amor y el amor inundará y se derramará por todo el mundo[7].

6. *Conclusión*

El himno a la caridad de la primera carta de san Pablo a los corintios lo resume todo. Entre los dones o carismas de Dios hay uno que está por encima de todos los demás: es la caridad depositada en nuestros corazones «por gracia». Gracias a un don del Espíritu es como amamos a los demás como los ha amado Cristo. Y ese amor no pasará, lo mismo que tampoco puede pasar el amor de Cristo, porque Dios es amor. «La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa, no es jactanciosa, no se engríe; es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no toma en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta. La caridad no acaba nunca... Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad» (1 Cor 13, 4-8. 13).

7. Sacamos estas indicaciones sobre la Madre Teresa de G. Gorrée-J. Barbier (eds.), *Mère Térésa de Calcutta. Tu m'apportes l'amour,* Vendôme 1975.

BIBLIOGRAFIA

Barbaglio-Dianich (eds.): art. *Caridad,* en *Nuevo diccionario de teología,* Madrid 1982, 105-130.
Barbotin, E.: *Le témoignage spirituel,* Paris 1964.
Brunner, A.: *La personne incarnée,* Paris 1947.
Congar, Y.: *Réflexions et propos sur l'originalité d'une éthique chrétienne,* en *Miscellanea Häring*: Studia Moralia XV, Roma 1980, 39-40.
Coste, R.: *L'homme fraternel*: Nouvelle Revue Théologique 102 (1980) 646-671.
De Finance, J.: *L'affrontement de l'autre. Essai sur l'altérité,* Rome 1973.
Gorrée, G. - Barbier, J. (eds.): *Mère Térésa de Calcutta. Tu m'apportes l'amour,* Vendôme 1975.
Guitton, J.: *L'amour humain,* Paris 1948.
Lotz, J.-B.: *Pour aimer. Désir, amitié, charité,* Paris-Tournai 1974,; id.: *De la solitude humaine,* Paris 1956.
Massabki, C.: *L'amour du prochain,* en *Le Christ, rencontre de deux amours,* Paris 1958, 698-720.
Mounier, E.: *Le moi parmi les autres,* en *Traité du caractère,* Paris 1947, 483-537.
Muggeridge, M.: *Qualcosa di bello per Dio. Madre Teresa di Calcutta,* Alba 1972.
Nédoncelle, M.: *La réciprocité des consciences,* Paris 1942.
Oraison, M.: *Être avec: la relation à autrui,* Paris 1968; id.: *Les conflicts de l'existence,* Paris 1970.
Roustang, F.: *La rencontre des autres,* en M. de Certeau-F. Roustang, *La solitude,* Paris 1967, 157-161.
Scheler, M.: *Nature et formes de la sympathie,* Paris 1950.
Rahner, K.: *Unità di amore di Dio e del prossimo,* en *Nuovi Saggi* I, Roma 1978, 385-412.
Soloviev, V.: *Le sens de l'amour,* Paris 1946.
Troisfontaines, M.: *De l'existence à l'être,* 2 vols., Paris 1953.
Zundel, M.: *Quel homme et quel Dieu,* Paris 1976; id.: *Je est un Autre,* Paris 1971; id.: *L'homme passe l'homme,* Paris 1948.

8

Trabajo, investigación y progreso

1. *El trabajo, lugar privilegiado de nuestra presencia en el mundo*

Para vivificar nuestra vida, el evangelio tiene que vivificarnos en donde estamos, es decir, en nuestros compromisos de cada día. Pues bien, un lugar de especial densidad de nuestra presencia en el mundo es el trabajo, incluyendo en este término todas las formas del trabajo humano: trabajo manual, artesanal, investigación, tecnología, con las aplicaciones que de aquí se derivan en todos los terrenos de la economía, del comercio, de la industria, de la política.

Los documentos recientes del magisterio —por ejemplo, la *Mater et magistra* (1961) y la *Pacem in terris* (1963) de Juan XXIII; la *Populorum progressio* (1967) de Pablo VI; la *Redemptor hominis* (1979) de Juan Pablo II— subrayan la dignidad y el sentido de nuestras tareas terrenas. La constitución *Gaudium et spes* (1965) consagra todo el capítulo III de la primera parte (números 33-39) a «la actividad humana en el universo». Este mismo tema aparece en los números 21 y 57. Frente a la concepción marxista la constitución declara que «la esperanza escatológica no disminuye la importancia de las tareas terrenas, sino que sostiene más bien su cumplimiento por medio de nuevas motivaciones» (n. 21). «La actividad humana, individual o colectiva, ese esfuerzo gigantesco por el que los hombres a lo largo de los siglos se afanan en mejorar sus condiciones de vida, corresponde a los designios de Dios» (n. 34). La cons-

titución reconoce «la autonomía de las realidades terrenas», así como la de los métodos y las técnicas de las ciencias que se dedican a su estudio. Deplora la actitud de ciertos cristianos que «insuficientemente advertidos de la legítima autonomía de la ciencia» llegan a pensar que «la ciencia y la fe se oponen entre sí» (n. 36). Y finalmente, «la espera de la tierra nueva, lejos de debilitar en nosotros la preocupación por cultivar la tierra, tiene más bien que suscitarla; el cuerpo de la nueva familia humana va creciendo y ofrece ya algún esbozo del siglo venidero. Por eso, si hay que distinguir con cuidado el progreso terreno del crecimiento del reino de Dios, ese progreso tiene sin embargo mucha importancia para el reino de Dios, en la medida en que puede contribuir a una organización mejor de la sociedad humana» (n. 39).

Estas declaraciones tranquilizan a una multitud de cristianos que durante mucho tiempo tuvieron la impresión de que, al trabajar por la exploración y la construcción del universo, estaban realizando una obra pagana, trabajando fuera de la iglesia y quizás en contra de ella. Observemos sin embargo que los documentos citados se remontan solamente a las dos últimas décadas. Antes de la *Gaudium et spes,* si exceptuamos algunas declaraciones de Pío XII, nunca había hablado la iglesia tan directamente del hombre enfrentado con los problemas de la vida terrena. La teología, por su parte, ha tardado mucho tiempo en tomar estas realidades como objeto de su reflexión. Así, el *Dictionnaire de théologie catholique,* que comenzó a principios de siglo y se acabó en el año 1950, se proponía exponer «bajo sus diversos aspectos todas las cuestiones que interesan al teólogo». Pues bien, el diccionario no dice nada de unas realidades tan importantes como: oficio, trabajo, familia, paternidad, maternidad, sexo, alegría, sufrimiento, laico... [1]. ¿Habrá que sacar entonces la conclusión de que la fe no tiene nada que decir sobre estas realidades que constituyen la trama misma de nuestra existencia? Este silencio se explica, al parecer, debido a cierta concepción de la teología, cuya reflexión debía dirigirse exclusivamente a los mis-

1. Se encontrará una exposición más detallada de esta laguna en: Ph. Roqueplo, *Experiencia del mundo, experiencia de Dios,* Salamanca 1969, 19-23. Véase también A. Ganoczy, *Homme créateur, Dieu créateur,* Paris 1979, 196-197.

terios de Dios y de su designio de salvación. Observación ciertamente legítima, pero que deja intacta la cuestión: ¿es verdad que la fe no tiene nada que decir de las realidades humanas y concretamente del trabajo?

Esta exclusión de las realidades humanas en la reflexión teológica se debe también a la situación de una iglesia que vivía al margen de la ciencia o en guerra contra ella; y por otra parte a una ciencia que despreciaba a la iglesia: un drama que denunció tantas veces y que describó Teilhard de Chardin. Pero después de la guerra el mundo ha cambiado. Los teólogos, en un buen número, han tomado conciencia de esta situación y se han empeñado en restablecer los vínculos entre la iglesia y el mundo, entre la fe en el progreso y la fe en Dios.

Aunque reciente, esta reflexión, apenas esbozada, ha sido sumamente rápida: sus pioneros y sus artífices forman ya legión. Citemos a Teilhard de Chardin, M.-D. Chenu, A. Auer, E. Mersch, J. David, G. Thils, K. Rahner, J. Daniélou, Y.-M. Congar, H. U. von Balthasar, J. Alfaro, J.-B. Metz, A. de Nicolás, J.-M. Aubert, A. de Bovis, J.-Y. Calvez, D. Dubarle, Ch. Duquoc, M. Flick, Z. Alszeghy, C. V. Truhlar, Ph. Land, L. Malevez, J. Mouroux, E. Rideau, H. Rondet, P. Smulders, etcétera.

Entre todos los artífices de esta reflexión, Teilhard ha sido sin duda el que más contribuyó, desde principios de siglo, a sacudir la conciencia cristiana, a despertarla a su sentido de responsabilidad ante la evidencia del progreso. Mostró que sólo el cristianismo estaba en disposición de reconciliar al mundo del progreso con el de la fe; más aún, que sólo el Cristo universal, creador y recapitulador de todas las cosas, podía llevar a cabo la síntesis entre el *hacia-adelante* del progreso humano con el *hacia-arriba* de la fe. Teilhard desempeñó una misión de estímulo y de catalizador en esta amplia operación de acercamiento al mundo de la reflexión teológica. Los pensadores que le han seguido, han precisado, enriquecido, orquestado, y sobre todo han fundamentado mejor filosófica y teológicamente sus intuiciones. Han inventariado la multiplicidad de aspectos que dan al trabajo y a la investigación su plenitud de sentido; pero ha sido Teilhard, según creemos, el que ha servido de fuente de inspiración a todo este movimiento. El Vaticano II, en la *Gaudium et spes,* ha «ca-

nonizado» en cierto modo esta reflexión teológica, que es al mismo tiempo punto de partida de una nueva profundización.

Apenas emprender una reflexión sobre ciertas realidades humanas como el trabajo, la investigación, la técnica, etc., nos vemos amenazados por un escollo. El mundo del trabajo que intentamos describir y comprender es ciertamente el de hoy, con sus rasgos actuales. Pero no por eso tenemos que dejarnos seducir y dominar por esta visión del mundo presente. Tenemos que comprenderlo, con su contribución específica, con sus riquezas, sus ambigüedades, sus desviaciones. Pero esta fenomenología se hace con vistas a una teología. En definitiva, lo que intentamos discernir es el sentido e incluso la multiplicidad de sentidos que la fe encuentra o infunde en esas realidades terrenas que llamamos trabajo, investigación, tecnología. Describimos el mundo actual, con su fisonomía actual —no el de la edad media—, porque es en este mundo en el que pensamos, vivimos y actuamos, pero sin olvidarnos nunca de que nuestra intención es ante todo el descubrimiento de un sentido. En una palabra, seguiremos el mismo proceso de la *Gaudium et spes*: describimos, para comprenderlo después, el *sentido cristiano* o la *polivalencia* de sentido del trabajo y del progreso, como realidades terrenas.

2. *El mundo del trabajo y sus rasgos actuales*

Si deseamos agrupar los rasgos que caracterizan el mundo del trabajo en este siglo XX, esquematizando un poco las cosas podemos reducirlos a los tres rasgos siguientes:

1. El mundo actual tiene una conciencia prodigiosa de la dimensión de sus conquistas, así como del ritmo cada vez más acelerado de sus victorias. Es consciente, hasta la embriaguez, de que tiene el mundo en las manos y de que es responsable de su progreso.

Que nuestro mundo es el del trabajo, el de la investigación, el del progreso, es un hecho demasiado evidente para poder discutirse. No hace aún mucho tiempo que los investigadores eran considerados como seres curiosos, originales. Hoy la investigación da trabajo a millones de hombres y preocupa a millares de organismos. La investigación es como la cumbre de la gran empresa. Se ha definido al mundo actual como el de «la ascensión de las

masas»; también podría muy bien definirse como el de «la ascensión de la investigación». Al principio, esta fiebre de saber y de dominar el mundo podía confundirse con una simple fiebre de curiosidad. Pero si hoy la investigación invade al mundo entero, es que el hombre, llegado a la edad adulta, es consciente de que la evolución de la vida en la tierra depende de él y que la investigación es la expresión de este esfuerzo evolutivo. El hombre no está ya en la tierra como un artista en contemplación, ni como un turista en un crucero, sino como un capitán en el timón, conduciendo al mundo hacia horizontes nuevos, en busca de nuevas estrellas [2].

2. Este mundo del progreso es un mundo *desacralizado*. La verdad es que llevamos ya cuatro siglos de desacralización, habiendo pasado de una mentalidad espontáneamente religiosa a una mentalidad voluntariamente despojada de toda referencia religiosa. La mirada del hombre sobre la naturaleza se lleva a cabo por la experimentación, la verificación, el análisis matemático. El universo tiene sus leyes que conviene estudiar como las de un sistema cerrado. Esta afirmación no es un juicio, sino una comprobación: la ciencia y la religión trabajan en paralelismo.

Ciertos valores considerados en otra época como de origen cristiano han adquirido un estatuto puramente humano y profano. Estos valores son valores en sí mismos, y no en referencia a un valor supremo, transcendente. Todo el vocabulario (creación, fe, libertad, dignidad, fraternidad, responsabilidad, absoluto) ha quedado entonces situado horizontalmente. El futuro del hombre es el de su gestión económica y política, el de su progreso tecnológico. Tal es la realidad en que está sumergido el creyente, sin que se dé cuenta muchas veces. Y entonces se plantea la cuestión: ¿es posible todavía, en este mundo, conservar un reflejo cristiano, descubrir en otro nivel de profundidad un sentido auténtico vinculado íntimamente a las realidades de este mundo? [3].

2. Estas ideas son corrientes en Teilhard de Chardin. Véase especialmente la alegoría del barco; cf. *La ascensión del otro*, en *La activación de la energía*, Madrid ²1967, 63-78.

3. Ph. Roqueplo, *o. c.*, 25-49.

3. Un mundo *marcado por la racionalidad tecnológica.* Lo que caracteriza al trabajo de hoy es su organización. El mundo contemporáneo ha sido conquistado por la gran empresa, o lo que es lo mismo por la técnica racionalista y la preocupación por el rendimiento. La gran empresa, con su pirámide de directores, de asistentes al director, de jefes de servicio, de controladores, se preocupa sobre todo por la eficacia; por eso planifica, organiza. Se estudia el tiempo requerido para cada gesto, para el montaje de cada pieza, para el producto acabado. Cuando el rendimiento parece insuficiente, se sustituye al hombre por la máquina, que lo reemplaza con ventaja. Cada trabajador tiene que producir el máximum en un mínimum de tiempo. De ahí el nacimiento del trabajo «en cadena» y de la producción «en serie». El producto es obra de todos y de nadie. Para mantener o para aumentar el consumo y por consiguiente la producción, la gran empresa tiene que desarrollar y sofisticar la publicidad, buscar nuevos mercados, crear filiales en el extranjero, asociarse a otras empresas. Y llegamos así al nivel de las multinacionales, verdadera tela de araña que cubre y devora al planeta. No cabe duda de que la racionalidad tecnológica ha llegado a resultados asombrosos, pero no sin detrimento para las personas.

3. *Consecuencias de estos cambios*

Sería absurdo negar las prodigiosas ventajas que la humanidad ha sacado de este progreso acelerado. De suyo la técnica no tiene nada de qué ser acusada; es neutra. No se curan los males de la técnica cerrando las fábricas y los laboratorios; no se vuelve al carro cuando se dispone del metro, del tren, de los autocares y del «Concorde». Lo que hay que denunciar son los abusos que el mundo contemporáneo ha cometido con la técnica. Esos abusos, por otra parte, eran de prever, dada la dimensión astronómica de los cambios realizados en las formas y en la organización del trabajo. Lo cierto es que el hombre ha sido la primera víctima de este progreso.

1) *Alienación profesional*

En la sociedad tecnológica actual se va haciendo cada vez más raro ejercer un oficio, en el sentido tradicional de la palabra.

El hombre ya no es creador (o raras veces) de una obra que lo *ex-prese*. Incluso queda dispensado de hacer opciones, de plantear cuestiones, de intentar comprender. No tiene más que responsabilidades limitadas, mejor dicho, no tiene ninguna responsabilidad. Célula en un montón de moléculas, asegura un gesto, un movimiento. Sin verdadera iniciativa, sin sueños de creatividad, sin responsabilidad sobre la gestión de la empresa, asegurada por otros o por un sistema impersonal, el trabajador se ve atrapado en una red que se le escapa y sobre la que no tiene ningún poder. El sentimiento de frustración, de vacío, de insignificancia que de aquí se deriva afecta inmediatamente a su vida familiar y social.

Concebido de este modo, el trabajo *deshace* al hombre, que busca enseguida una excusa para faltar a sus deberes de hombre. Por la tarde, al volver a casa, después de un viaje extenuante (en metro o en autobús), donde se ha visto sacudido, empujado, sofocado por la falta de espacio y de oxígeno, se hunde en un sillón y se absorbe en la lectura de su periódico. No habla con nadie, no se ocupa de nadie, ni siquiera de su mujer y de sus hijos. Fácilmente se irrita y se enfada. Y se excusa diciendo: «No es culpa mía; no puedo actuar de otra manera. ¡Maldito trabajo! Y luego, ¿quién es el que trae dinero a casa?». En este sentido el embrutecimiento de la fábrica, de la oficina, del laboratorio resultan muy parecidos entre sí. A veces uno se sobrecarga de trabajo para que los otros le admiren, pero esta admiración obligada no es ciertamente un verdadero reconocimiento del trabajo. Esa sobrecaraga no es más que una forma de placer neurótico. En el lado contrario nos encontramos con la actitud que consiste en considerar el trabajo como una realidad dura y que tiene que ser dura, como una ley penal. En ambos casos, el trabajo deja de ser una mediación entre los hombres; sufrido y soportado como un cepo, aísla y endurece los corazones. El trabajo se transforma en una ley en sí, y no en una actividad fecunda, ordenada a la realización del hombre y de la sociedad.

Esta alienación tiene otras consecuencias no menos funestas. En una civilización en que reina la imposición de la técnica, se esperan febrilmente las vacaciones anuales y se las considera como un período de desenfreno y de desconcierto general. El trabajo, que ha destruido, lo autoriza todo, lo justifica todo. Si además,

por desgracia, las vacaciones han resultado un fracaso (mal tiempo, compañía desagradable), la frustración se hace agresiva y el círculo del trabajo se hace más infernal todavía.

El hombre, al no encontrar ya en su trabajo la alegría de realizarse, de imprimir a una obra el testimonio de su existencia, de su personalidad creadora, se echa en brazos del consumo. Al fallarle el ser, busca ansioso el tener, el coleccionar, el atesorar: compra libros que nunca lee, adquiere discos y cassettes que nunca escucha, colecciona sellos, pipas, monedas y hasta palitos de cocktail. De este modo, cuando el trabajo se convierte en fin de sí mismo y pierde su cualidad de mediación, deshumaniza y destruye al hombre [4].

2) *Alienación social y política*

El trabajo organiza la comunidad de los hombres, pero con la condición de que respete su libertad. Si la sociedad aprisiona al trabajador en sus exigencias, o si el trabajador por su parte no piensa más que en sus derechos sin los deberes correlativos, en ambos casos el exceso de la sociedad o del individuo conduce a la anarquía, al caos. El trabajo va destinado a ser el cimiento de una comunidad que se forja a sí mismo forjando al mundo. Pero no basta con constituir una comunidad de trabajo para hacer una comunidad de personas. El partido, la sociedad pueden asegurar a sus miembros su seguridad, pero desposeyéndolos de ellos mismos. Los miembros del partido lo reciben todo, pero con la condición de no hacer preguntas, de entregarse en cuerpo y bienes al partido. La alienación que hemos señalado en el plano profesional adquiere en este caso una nueva dimensión.

La igualdad social es un ideal, pero la voluntad de llegar a ella de una forma absoluta conduce a un totalitarismo que elimina la libertad, que establece la igualdad a costa de nivelar las personalidades. Desde que las estructuras sociales se convierten en un absoluto, destruyen al hombre con tanta eficacia como el trabajo en cadena. Cuando la técnica se pone al servicio exclusivo del estado todopoderoso, el hombre deja de interesarle al estado más que en la medida en que constituye una reserva de energía que se trata de captar y de dirigir con vistas a un objetivo pre-

4. D. Vasse, *Le temps du désir,* Paris 1969, 97-110.

fijado. Lo que se busca, lo que se admira, es la proeza técnica, no ya al hombre y su obra. La técnica en manos del partido o del estado, centrada en el rendimiento e inspirada en motivos políticos o militares, deshumaniza y envilece. Finalmente, el hombre acaba teniendo miedo de la técnica que él mismo ha concebido: pierde su control. La angustia lo sumerge en el abandono. El hombre se ve deshecho cuando creía que se iba a hacer.

El verdadero trabajo es el que sostiene al grupo y su actividad, pero sin identificar al hombre con el trabajo, ni al hombre con el grupo. El hombre humaniza las cosas, pero no se identifica con ellas. El trabajo contribuye a la edificación de la comunidad, pero permite también al hombre crecer, valorar su esfuerzo, poseerse a sí mismo. El trabajo es como la palabra del hombre que pone en juego su cuerpo. Por tanto, no puede agotar todo su valor en la sumisión al partido o al estado.

3) *El hombre unidimensional*

Bajo apariencias menos totalitarias y por medios menos drásticos observamos también que la sociedad tecnológica, tal como existe en las grandes democracias no es menos despótica que las dictaduras militares. La democracia, en cierto sentido, consolida todavía con mayor firmeza la dominación que el absolutismo más radical. La productividad planificada y controlada de la empresa internacional *destruye,* pero a escala *planetaria.* La producción sigue el ritmo de un consumo orquestado por una publicidad gigante y tentacular, tiránica para los ojos, los oídos y los nervios. La dialéctica producción-consumo va escoltada de un buen número de secuelas: agresividad de las formas de diversión, clubs clandestinos, comercio de la droga, de la prostitución, secuestros de personas y robos de toda clase. El hombre de la ciudad tecnológica responde a las provocaciones de la publicidad, lo mismo que a las imágenes de la televisión y a los semáforos de la circulación: sin reflexionar en ello. Sus reflejos están teleguiados. Todo el aparato social se encuentra movilizado para dominar o sobreexcitar las necesidades, alimentar los deseos artificiales, impedir la creatividad. Los sabios, los expertos, los técnicos, los especialistas están también sometidos a un sistema «que paga bien». Pero el precio de ese salario es el hombre «robotizado».

Cuanto más racional, más tecnificada hasta el exceso se hace la sociedad, más trabajo les cuesta a los individuos encontrar los medios que les permitirían recuperar su libertad. Un condicionamiento condiciona a otro. Finalmente, las clases dirigidas y las clases dirigentes son víctimas del tipo de trabajo que han concebido. Los medios de transporte, de información, de comunicación social, de alimentación, de vestido, imponen reacciones comunes tanto a los productores como a los consumidores. Y así se llega a comportamientos generalizados, a tipos de pensamiento uniformes. Ha nacido el hombre unidimensional [5].

4. *En busca de un sentido*

Es un hecho adquirido: gracias al progreso técnico, en unas cuantas décadas solamente el hombre ha multiplicado por diez sus medios de producción y en consecuencia ha aumentado prodigiosamente el desarrollo de la humanidad. Pensemos en la electrónica y en todo lo que ha permitido; en la televisión, por ejemplo, el fruto más importante de la técnica: en un mismo instante la humanidad entera está presente a los gestos, a las miradas, a las palabras del papa, en Méjico, en Polonia, en Africa, en Brasil, en las Filipinas, en Japón. Pensemos en los progresos realizados en el mundo de las comunicaciones (radio, teléfono, télex, avión, satélites, naves espaciales), en los prodigios de la medicina debidos al descubrimiento de los antibióticos, en el impulso científico provocado por las investigaciones espaciales.

Por otra parte, inevitablemente, este crecimiento tan acelerado ha cogido al hombre por sorpresa y lo ha puesto en crisis. «Este progreso es maravilloso —dice Juan Pablo II— y resulta difícil no descubrir también en él signos auténticos de la grandeza humana...; sin embargo, este mismo progreso no puede menos de engendrar numerosas inquietudes. La primera inquietud concierne a la cuestión esencial y fundamental: ese progreso que tiene al hombre por autor y defensor, ¿hace que la vida humana en la tierra sea «más humana» en todos los sentidos? ¿La hace más «digna del hombre»?... En el contexto de este

5. H. Marcuse, *El hombre unidimensional,* Barcelona 1969.

progreso, ¿se hace el hombre verdaderamente mejor, es decir, más responsable, más abierto a los demás, en particular a los más desamparados y a los más débiles, más dispuesto a dar y a aportar su ayuda a los otros?» [6].

Observemos que la humanidad misma, una vez pasado el momento de la exaltación, experimenta ya el momento del miedo. El hombre tiene miedo de las máquinas que ha fabricado y de la autodestrucción que pueden desencadenar en un instante de pánico. Por eso mismo, una conciencia más viva de la interdependencia de las naciones, en el orden económico y militar, les obliga por interés, ya que no por virtud, a conversar, a sentarse en la misma mesa para discutir, para establecer acuerdos, o por lo menos para asentar las premisas que algún día hagan posible la concordia. La misma gran empresa siente la necesidad de agilizar sus estructuras. La prueba de ello es la creación de asociaciones de patronos-obreros, de gobernantes-sindicatos, la presencia en el seno de la empresa de responsables de relaciones humanas, la previsión del tiempo para el descanso, la seguridad contra los riesgos del paro, de la enfermedad, de los accidentes; la fragmentación de la gran empresa en filiales de dimensiones más humanas, la rotación de tareas para dar al obrero el sentido de su participación en el producto completo. Por tanto, la sociedad tecnológica no es necesariamente destructora, aunque puede fácilmente convertirse en ello.

Teniendo en cuenta sus aspectos positivos y la flexibilidad que conoce, el régimen actual de trabajo en la sociedad tecnológica plantea problemas inéditos, sobre todo en virtud del contexto en que ha nacido.

1. Se tiene la impresión, en un mundo escrupulosamente secularizado, que los gestos del trabajo, de la investigación, de la técnica, son paralelos a los gestos religiosos, sin que haya ningún vínculo entre ellos. Por un lado está lo real, lo tangible, lo verificable, lo que se sirve de los recursos de la técnica; por otro están las ideologías, la fe, un universo seguramente real, pero que se escapa de la verificación. Llegamos así a un cisma interior, que es el drama de nuestro tiempo. ¿Cómo pensar que Dios tiene un sitio en el mundo del acero, del cemento, de los com-

6. Juan Pablo II, *Redemptor hominis,* n. 15.

putadores, del laser? El mundo del trabajo y el mundo de la fe evolucionan en paralelo. Entonces, si Dios está ausente de nuestra presencia cotidiana en el mundo, ¿por qué tenerlo en cuenta? Progresivamente —observaba ya Teilhard— la investigación y la técnica van bloqueando la idea de Dios y se empeñan en sustituirlo. Dios es el *progreso.*

2. Esto tiene su importancia, ya que el sentido del trabajo es el punto de encuentro principal entre el cristianismo y el marxismo. El hombre contemporáneo, creyente o no creyente, está convencido de que su destino consiste en transformar el mundo y en contribuir de esta forma al bienestar de la humanidad. Esta convicción es incluso la que hace tan seductora a sus ojos la concepción marxista del mundo. Efectivamente, lo que resulta decisivo en el marxismo no es su teoría económica o su concepción del estado, sino más bien su concepción de la existencia humana, según la cual el hombre existe para transformar el mundo. La actitud escatológica de la existencia, fundamental en el cristianismo, se le presenta como una alienación, ya que constituye una huida de la tarea esencial del hombre. En el diálogo entre el cristianismo y el marxismo es capital, por consiguiente, reflexionar sobre el *sentido* del trabajo y del progreso humanos [7].

3. Si le preguntamos hoy a un cristiano: «¿Por qué trabajas?», responderá en la mejor de las hipótesis: «Para ganarme la vida, para construirme una casa, para asegurar el porvenir de mi familia y de mis hijos, para ganarme el cielo». Todas estas respuestas son absolutamente exactas y hasta muy nobles. Pero ¿son suficientes? ¿Es verdad que el trabajo no es más un medio de subsistencia *meritorio* en virtud de la intención que lo anima? Entonces bastaría con decir: lo que importa es la intención, mientras que el objeto fabricado es sólo la *ocasión* para poner gestos meritorios. Si se añade que el hombre es sacerdote de la creación, el encargado de ofrecérselo a Dios —como propone Teilhard de Chardin en su *misa sobre el mundo*—, nos seguimos manteniendo en la espiritualidad de la intención: el mundo ha sido entregado al hombre para que éste pueda ofrecérselo a Dios. Esta perspectiva nos parece igualmente incompleta. Es preciso

7. J. Alfaro, *Cristología y antropología,* Madrid 1973, 505-512.

añadir que el mundo y el trabajo tiene un *sentido que preexiste* al gesto del hombre. Dios está ya presente y activo en el corazón del universo, prosiguiendo desde allí sus designios de salvación. Por tanto, corresponde a la fe decifrar por sí misma y descubrir ese sentido, e incluso los diversos niveles de significación que confieren a las realidades terrenas una expresión religiosa auténtica. El cristiano tiene que llegar a una hermenéutica, a un descubrimiento del sentido divino de las actividades humanas.

El conflicto que percibe el hombre contemporáneo entre la fe en el progreso y la fe en Cristo no es más que aparente. Desde las primeras revoluciones de la nebulosa primitiva el mundo está destinado al hombre; pero por la encarnación y la redención, toda la evolución del mundo, todo el trabajo del hombre, ha quedado asumido, elevado y finalizado por Cristo. El error del marxismo está en «concluir» la aventura humana cerrando sobre ella el círculo de su progreso terreno y exclusivamente terreno. Al emanciparse del Dios creador, el marxista se constituye en el único creador de sí mismo y del universo. El cristianismo, por el contrario, concluye «desembocando» en un absoluto que asume, eleva y culmina todo el progreso humano. En efecto, no hay fe cristiana real si no acoge y abraza la totalidad del dinamismo humano. Por otra parte, no hay fe en el hombre ni en su progreso si el futuro del hombre socializado, planetizado, no alcanza a un centro transcendente, irreversible, de personalización y de amorización [8]. En una palabra, es imposible progresar *hacia-adelante* sin derivar *hacia-arriba.*

Este sentido, mejor dicho, esta multiplicidad de sentido es la que hay que poner de manifiesto cuando se intenta comprender el trabajo y la investigación. Pues bien, este sentido no puede ser percibido ni captado en su profundidad sin una teología de la creación, de la encarnación, de la redención, de la escatología.

5. *La creación, gesto de alianza y de liberación*

En el antiguo testamento, el Dios de la alianza fue conocido antes que el Dios de la creación. En efecto, Israel se remontó

8. Teilhard de Chardin, *Sobre el valor religioso de la investigación* (20 agosto 1947), en *Ciencia y Cristo,* Madrid 1968.

del Dios de la historia de la salvación al Dios de la creación. Su fe nació ante todo de la experiencia primera de esos hechos históricos (éxodo, camino por el desierto, entrada en la tierra prometida) que lo crearon «literalmente» como pueblo, y que le manifestaron a Yahvé como un Dios de salvación, siempre presente al lado de su pueblo con toda su omnipotencia. Por eso mismo la idea de creación se presentará siempre asociada a la idea de la salvación y de la liberación. La creación es la proyección hacia el pasado del poder de Dios que se despliega sobre la historia. Sólo en un segundo tiempo, en una época relativamente tardía (a finales del destierro) es cuando la reflexión inspirada comprendió que, si Dios es dueño de las naciones así como de las fuerzas de la naturaleza, es precisamente porque lo ha suscitado todo de la nada: lo ha creado todo. Por eso mismo, la creación seguirá estando siempre asociada a la alianza, lo mismo que al éxodo. La creación del universo es el primer acto de liberación y la primera alianza de Dios con su pueblo. Al crear el mundo, Dios pensaba ya en la alianza e incluso la inauguraba [9].

Para comprender el sentido cristiano del trabajo, hay que referirse entonces en primer lugar a esta concepción de una creación pensada como gesto de alianza y de liberación.

1. Si Dios es amor, no es un simple «fabricante» de las cosas o del universo entero. Semejante concepción lo convertiría en un artesano de un producto que, una vez acabado no necesita que nadie se ocupe de él, una especie de *Deus otiosus*. La creación, como toda la obra de Dios, es un gesto nupcial [10]: gesto interior del amor de Dios que inaugura un régimen de alianza, de reciprocidad, un gesto cada vez más generoso, ya que la creación es el primer momento de la *gesta* de la salvación, el primer acto salvífico que se prolonga, a través de la encarnación y de la redención, hasta la creación de los cielos nuevos, de una tierra nueva, de un mundo nuevo [11]. Mediante este gesto nupcial, Dios introduce al hombre en un diálogo, en una historia entre dos, en la que el Todopoderoso solicita el sí de su criatura.

9. R. Latourelle, *Teología de la revelación,* Salamanca 1967, 419-423.
10. M. Zundel, *Quel homme et quel Dieu,* Paris 1976, 106 y 109; H. U. von Balthasar, *L'impegno del cristiano nel mondo,* Milano 1971, 23-30.
11. G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* I, Salamanca 1972, 186-187.

Porque la creación no ha sido puesta en las manos del hombre como un decorado ya instalado, por el que no tuviera que hacer otra cosa que circular como *diletante*. Si el hombre ha sido hecho a imagen de Dios es, en primer lugar, para ser su aliado. Bergson decía: «Dios ha creado creadores», o por lo menos co-creadores del universo. Efectivamente, la presencia del hombre es como una segunda creación, ya que en él el mundo adquiere un dinamismo ilimitado; pone de manifiesto todas las riquezas que encierra [12]. Por medio de la técnica, de la ciencia, del arte, se espiritualiza y participa de la dignidad del hombre. Cuando Dios creó al hombre, lo invitó a «educar» el universo, a recapitularlo por la inteligencia y el amor, a expresar ese *sí nupcial* que los dos juntos, él y el mundo que es su cuerpo, responden a Dios.

Por otra parte, es a través de su acción sobre el mundo como el hombre se descubre, se valora, se supera. Al edificar el mundo, el hombre se edifica a sí mismo. La energía del universo y la fuerza creadora del hombre contribuyen a la humanización recíproca del hombre y del universo [13]. El hombre no progresa realmente más que modelando su espíritu en su materia y espiritualizando la materia. Al penetrar en los misterios del mundo, penetra también en su propio misterio. Descubre las leyes de su obrar en el mundo y sobre el mundo.

2. Más aún, la creación representa para el hombre un acto de *liberación* respecto al cosmos, una liberación más significativa en cierto sentido que la del yugo de los egipcios. Por el reconocimiento de un Dios creador, el hombre se libera efectivamente del dominio de las fuerzas de la naturaleza (ciclos de las estaciones, de la fecundidad, de los astros; ritmo del nacimiento y de la muerte). En los antiguos pueblos politeístas, el hombre busca su seguridad integrándose en ese ritmo y en su repetición anual. Israel, por el contrario, se escapa del círculo fatídico de las estaciones y de las repeticiones; *emerge* de él [14]. En vez de crearse ídolos a su imagen, como hacen los pueblos que no conocen a un Dios personal y transcendente, se encuentra *situado* en rela-

12. J. Alfaro, *Hacia una teología del progreso humano,* Barcelona 1969, 40 ss.
13. Constitución *Gaudium et spes,* n. 35.
14. R. Latourelle, *Teología de la revelación, o. c.,* 434-435.

ción con ese cosmos al que está llamado a «dar un nombre», a dominar, a transformar, pero como aliado de un Dios vivo que es su autor absoluto. La creación, en este sentido, es mucho más liberadora que el éxodo, ya que libera al hombre de la esclavitud de las fuerzas cósmicas. El hombre toma sus «distancias».

3. La novedad de los tiempos presentes está en que el dominio del hombre sobre el mundo ha crecido prodigiosamente; se trata de un progreso cualitativo que sacude las estructuras económicas, políticas y sociales, que transforma la habitación, el vestido, las comunicaciones, en una palabra, que crea un *nuevo estilo de vida.*

La tentación del hombre consiste hoy en abusar de ese poder que tiene en sus manos. En efecto, si la tecnificación a ultranza acabase sometiendo a los hombres a la máquina y a la sed de ganar, eso significaría que el hombre está dominado una vez más por las fuerzas de la naturaleza que había dominado él anteriormente. El universo estaría de nuevo cerrado sobre sí mismo y se habría interrumpido una vez más el diálogo nupcial entre Dios y el hombre. El hombre está ligado al mundo, pero destinado para Dios; es responsable del mundo, pero siempre ante un Dios transcendente.

De este modo, la transformación del mundo por el hombre es una exigencia de la acción creadora. Sin el trabajo del hombre, la creación se vería de algún modo frustrada en su finalidad interna. Trabajando por la transformación del mundo, el hombre —lo sepa o no lo sepa— se conforma a la intención del Creador [15]. Su acción tiene un sentido auténtico que coincide con el designio de Dios. Actúa en la verdad. El cristiano que, por su fe, conoce explícitamente este primer sentido de la creación y ordena conscientemente su trabajo a la glorificación de Dios, pone un gesto materialmente idéntico al de los no creyentes. Pero el sentido de su gesto no es «creado» solamente por su intención; es un sentido querido por Dios, inscrito en su misma obra creadora, es decir, en el poder creador conferido al hombre desde el principio. Los dos gestos llevan una orientación correcta, pero la intencionalidad cristiana añade el hecho de que es consciente de ese *sí* amoroso con que responde a la intencionalidad de Dios.

15. *Gaudium et spes,* n. 37.

6. *El trabajo, servicio a los hombres*

La acción del hombre en el mundo y sobre el mundo no tiene solamente como objetivo su perfección personal, sino que está además ordenada al servicio de la colectividad. Especialmente en nuestros días la amplitud de las empresas de explotación tiene que recurrir al esfuerzo colectivo de grupos humanos cada vez más considerables. Sin volver al ejemplo de las catedrales de la edad media, de las pirámides de Egipto, de la gran muralla de China, ¿cómo concebir actualmente los prodigios de la investigación espacial, la construcción de las presas gigantes, de las centrales de energía eléctrica o nuclear, de los sistemas de comunicación por tierra o por el aire, sin apelar a los equipos de investigadores, de técnicos y de obreros, que comprometen no sólo a una nación, sino a todas las fuerzas disponibles del planeta? Así pues, el progreso pone en juego una nueva dimensión de la solidaridad y de la responsabilidad. Esta responsabilidad es más visible evidentemente en la gran empresa, pero está presente en todos los niveles.

En consecuencia, ha cambiado el rostro mismo del trabajo y ha adquirido los rasgos de esta dimensión comunitaria. Sigue existiendo la empresa privada (granjas agrícolas, talleres de artesanía, tiendas), pero el rasgo dominante del trabajo es el de las aglomeraciones urbanas, el de los centros idustriales gigantescos y el de los desplazamientos masivos para llegar a ellos. No cabe duda de que esas aglomeraciones, basadas en un trabajo común, jamás podrán crear esos vínculos tan poderosos, basados en la sangre y la cultura, que crean la familia o la nación. Sucede más bien lo contrario, ya que suscitan a menudo conflictos y violencias. Pero sin caer en el idilio y la utopía, es indudable que la comunidad de trabajo crea vínculos de solidaridad que orientan a la comunidad en el sentido del reino.

Se trata de poner de manifiesto la naturaleza y el sentido de esos vínculos. La aventura humana, tramada de trabajos humanos vividos en común, constituye la forma temporal de nuestro camino hacia el reino. La humanidad se va construyendo realmente por el camino de la libertad, pero también por el de la solidaridad. La existencia humana concreta es progresiva e inter-

dependiente. Por la paternidad, la maternidad, la educación, estamos ligados a nuestros padres con toda una red de dependencias. Los padres son co-creadores y co-providentes de sus hijos. Lo mismo ocurre con la autoridad social que da a la sociedad humana sus estructuras, sus leyes, sus objetivos. El aspecto co-creador del trabajo ya ha sido subrayado. Hay que añadir ahora que el trabajo constituye uno de los motivos más poderosos de agrupación de los hombres. El primer objetivo de una sociedad es asegurar la colaboración de los ciudadanos con vistas a un servicio común. Así pues, el trabajo es creador de esa trama social de solidaridades que se entrecruzan incluso por encima de las naciones. Trabajando por el progreso de la colectividad humana, el hombre se conforma una vez más a su estructura de «ser social» y trabaja por «el bien auténtico de la humanidad según el designio de la voluntad divina» [16].

Añadamos que si el trabajo contribuye a la formación de la sociedad y a la creación de las civilizaciones, es al mismo tiempo esa forma concreta, tangible, objetiva, en la que se encarna y se expresa una civilización. El trabajo es como el cuerpo que da acceso a su alma. Para conocer la civilización egipcia, griega, etrusca, romana, azteca, interrogamos a sus monumentos, a sus tumbas, a sus obras de arte. Ese cuerpo de obras y de monumentos es el fruto del trabajo del hombre. ¿No han ocultado los americanos bajo tierra una muestra de los productos principales de nuestra civilización para que, en la hipótesis de un cataclismo atómico, pueda encontrarse la imagen de nuestra civilización desaparecida? El trabajo va edificando la comunidad humana, va tejiendo su historia; pero a su vez el fruto del trabajo, la obra, es el testimonio de la sociedad que la ha producido [17].

Es verdad que la civilización de la tecnología es responsable de graves abusos. Pero estos abusos se deben a unas actitudes y a unas mentalidades que necesitan convertirse [18], más aún todavía que los métodos. El trabajo, considerado como empresa comunitaria al servicio de la humanidad, pertenece a los designios de

16. *Ibid.*, n. 35.
17. Ph. Roqueplo, *o. c.*, 168-169.
18. *Gaudium et spes*, n. 63, pár. 5.

Dios. Tiende a la agrupación de todos los hombres, para hacer de ellos un solo pueblo, un solo cuerpo.

7. *Aspecto teologal y pascual del trabajo*

Pero para comprender plenamente la misión de trabajar por el progreso de la humanidad, como acto de servicio y de amor, hay que situarse en una perspectiva de encarnación y de redención.

El mero hecho de que Dios, en Jesucristo, haya asumido la condición humana «dignifica» a toda la realidad humana: al trabajo, lo mismo que al sufrimiento y a la muerte. Más aún, por la pasión, la muerte y la resurrección de Cristo cada uno de los hombres se encuentra ante los demás como ante el Cristo visible. Las relaciones humanas, incluidas las relaciones laborales, adquieren por este hecho una dimensión *cristológica* y *teologal*. Si es cierto que la transformación del mundo a través del hombre está al servicio de la humanidad, hay que añadir que Cristo ha *elevado el sentido* de esta acción, convirtiéndola en la realización y la expresión de la unión fraternal de todos los hombres en Cristo y, por medio de Cristo, con Dios. El proceso de «amorización» (Teilhard) que une a los hombres entre sí, contribuye de este modo al reinado de Cristo sobre el mundo. Sin embargo, sin la caridad, que es el alma de las relaciones humanas entre los trabajadores o entre los patronos y los trabajadores, y que interioriza las exigencias de la justicia, la justicia misma se verá continuamente amenazada. Sin la caridad, vuelve enseguida a asomarse el egoísmo con toda su escolta de pasiones.

En segundo lugar, hay en el trabajo un aspecto sacrificial y pascual, a saber, la expresión de un «paso» de la muerte a la vida. No cabe duda de que el trabajo es un servicio de amor en beneficio de la comunidad. Pero encierra además un aspecto sacrificial (sigue siendo «penoso»). La supervivencia y el progreso de la humanidad quedan asegurados por el sudor y la sangre del trabajo cotidiano. Como tal, el trabajo es la participación en el sacrificio de la cruz y pone al hombre en camino hacia el reino. Cristo nos salva, no ya arrancándonos de la austeridad del trabajo y de la investigación, sino revelándonos el *sentido último* de ese esfuerzo doloroso. Cristo, por medio de sus sacra-

mentos y sobre todo por la eucaristía, nos revela el significado divino de las realidades terrenas. Ese pan, «fruto de la tierra y del trabajo de los hombres», está destinado a convertirse en el pan de la vida eterna; ese vino, «fruto de la vida y del trabajo de los hombres», está destinado a convertirse en la sangre de la alianza eterna. «Más allá de la hostia transubstanciada —dice Teilhard— la operación sacerdotal se extiende al mismo cosmos, transformándolo gradualmente a través de los siglos por la encarnación nunca acabada. No hay más que una sola misa en el mundo; en todos los tiempos, la verdadera hostia, la hostia, total, es el universo que Cristo penetra y vivifica cada vez más íntimamente... Una sola cosa se está haciendo, en el fondo, desde siempre y por siempre, en la creación: el cuerpo de Cristo» [19]. De este modo, el universo se mueve hacia el hombre atraído por Cristo, que por su actividad creadora, por su actividad santificante, por su omnipresencia eucarística, reúne en sí a toda la humanidad y a todo el cosmos.

De Cristo recibimos la revelación del sentido sacrificial y pascual de nuestra propia existencia y de nuestra actividad humana. Cristo nos revela en el trabajo, servicio de amor a nuestros hermanos, que la humanidad haciendo madurar y fructificar al cosmos se prepara para entrar en la gloria del mundo nuevo. Esta entrada en la vida nueva se presenta, sin embargo, como un éxodo a través del desierto, como la siembra del grano que habrá de convertirse en trigo, como una pascua, un paso hacia la vida a través del trabajo y de la muerte. El acceso a la bienaventuranza del reino pasa por la cruz del trabajo cotidiano [20].

8. *Cristo, última finalización del trabajo y del progreso*

En efecto, si el hombre es el sentido del mundo, Cristo es el sentido último de la humanidad. Ni el hombre ni el mundo existen más que por su destinación crística.

Gracias a la encarnación hay en el mundo una presencia de Dios más profunda que la que se deriva de la creación del universo. La humanidad de Cristo está «entre nosotros» cuando la

19. Teilhard de Chardin, *Como yo creo,* Madrid 1973, 82-83.
20. Ph. Roqueplo, *o. c.,* 207-211.

Palabra de Dios se la apropia personalmente. Acto creador por excelencia, la encarnación supone por parte de Dios la intención de darse al hombre y al mundo a través de Cristo. Entonces, si toda la acción creadora de Dios pasa por este acto del Hijo que se hace hombre-en-el-mundo, es todo el universo (el hombre y el mundo) el que encuentra en Cristo su punto de apoyo, su centro de unificación y de finalización. Esta acción unificadora de Cristo encuentra su cumplimiento en la resurrección, que establece entre Cristo, primogénito de entre los muertos, y sus hermanos los hombres, llamados a compartir su gloria, un *vínculo nuevo* y un *destino nuevo*. El propio mundo se convierte en el mundo de la humanidad divinizada por Cristo.

Efectivamente, como consecuencia del vínculo esencial del hombre con el mundo (por su corporeidad), el hecho de que la humanidad esté destinada a una nueva existencia, integralmente humana, por su unión con Cristo resucitado, supone que la creación misma participa de la gloria del Señor (Rom 8, 19. 25). El mismo mundo material está destinado a verse transformado.

El mundo no puede realmente existir más que para el hombre, como el hombre tampoco puede existir más que para Cristo; por eso la finalización del hombre en Cristo lleva necesariamente consigo la finalización del mundo. Por Cristo, el destino antropocéntrico del mundo se hace cristocéntrico. Esta finalización, basada en la encarnación y en la resurrección como plenitud de la encarnación, constituye el destino más profundo del hombre en sus relaciones con el mundo por el trabajo y el progreso.

Estas premisas nos manifiestan otro nivel del *sentido total* de la actividad humana en el mundo. La creación, por una parte, está destinada al hombre cristificado, divinizado, llamado a la gloria de Cristo; por otra parte, por su trabajo el hombre está destinado a transformar el mundo, con vistas a la participación en la gloria de Cristo y de sus hermanos. Puesto que el mundo está tan estrechamente ligado y subordinado al hombre para alcanzar su destino, y puesto que se trata de una humanidad unificada en Cristo, destinada a Cristo, la acción del hombre sobre el mundo tiene que conducir al mundo hacia el progreso de la humanidad y, finalmente, hacia la plenitud de gloria de Cristo y de los hombres. El mundo está destinado a escapar de la «caducidad» para participar, también él, de la gloria de los

hijos de Dios. En la gloria, Cristo se revelará como el Señor de un mundo transformado por el hombre. En esta manifestación de Cristo la obra del hombre sobre el mundo aparecerá como expresión humana de la gloria de Cristo y de la glorificación de los hombres divinizados por Cristo. La misión del hombre no es, por tanto, solamente la de acabar la acción creadora de Dios, sino además la de asegurar al mundo su destino último en Jesucristo [21].

La verdad es que sin Cristo no sabemos adónde va el hombre, adónde va la historia de la humanidad. Los progresos de cada generación son recogidos y continuados por las generaciones siguientes hacia horizontes nuevos e imprevisibles. Ni la persona, ni la comunidad humana pueden controlar su acción sobre el mundo, a no ser durante un período muy limitado. Las planificaciones de la historia siempre son a corto plazo. Aunque el hombre fuera capaz de dirigir plenamente las leyes y la energía del mundo, el destino de la humanidad seguiría estando abierto ante él como un enigma. ¿Hacia dónde camina la caravana humana? ¿Hay que decir que el progreso como tal es el absoluto de la humanidad (concepción marxista)? En esta perspectiva, las sociedades pasan, mueren y vuelven a la nada y sólo queda un progreso siempre hipotético. ¿Quién puede entonces asegurarnos que el mismo progreso tendrá una salida fatalmente feliz? ¿Prepara la humanidad su suicidio o su supervivencia a través de un salto cualitativo? Sólo la orientación de la persona y de la humanidad hacia un más allá de la muerte, hacia una libertad transcendente y absoluta que dirige la historia, puede asegurar no solamente la marcha del progreso, sino incluso el dinamismo necesario para no hundirse ante los fallos parciales. El progreso humano y el esfuerzo humano carecen de sentido, en definitiva, a no ser que la humanidad camine hacia Dios. La comunidad

21. J. Alfaro, *Hacia una teología del progreso humano, o. c.* Si el hombre ignora este destino último, observa Alfaro, basta con que trabaje por el progreso del hombre para que ese trabajo sea conforme a los planes de Dios. En efecto, el hombre que se compromete en la transformación del mundo al servicio de la humanidad, acepta a Dios y sus designios en el fondo de su corazón. Si además, por la fe, conoce el destino cristocéntrico del mundo, entonces ordena conscientemente su acción sobre el mundo a la glorificación de Dios. Esta intención no añade un sentido objetivamente nuevo, pero reconoce el sentido real último de su trabajo y de su progreso.

humana está destinada, en Jesucristo, a la intimidad de vida con la trinidad, y predestinada a la superación del tiempo en la duración nueva, definitiva, unificante, de Cristo resucitado.

9. *Progreso terreno y reino de los cielos*

Si la edificación de la ciudad terrena es elevada, por gracia, a la edificación del reino como comunidad de servicio y de caridad, ¿qué relación existe entre el progreso humano y el reinado de Cristo, entre la historia de la actividad terrena y la historia de la salvación? Según la constitución *Gaudium et spes* [22], no hay entre los dos ni identificación, ni separación, sino contribución recíproca: «Si hay que distinguir cuidadosamente el progreso terreno del crecimiento del reino de Dios, ese progreso sin embargo tiene mucha importancia para el reino de Dios en la medida en que puede contribuir a una mejor organización de la sociedad humana» [23]. ¿No es el mismo Cristo el protagonista del progreso humano y del reinado de Cristo en el mundo? Más aún, «la iglesia camina con toda la humanidad y comparte la suerte terrena del mundo; es como el fermento y, por así decirlo, como el alma de la sociedad humana, llamada a ser renovada en Cristo y transformada en familia de Dios» [24].

El progreso humano, como tal, no tiene que confundirse con la historia de la salvación. Pero, por gracia, el hombre entero está llamado a participar de la gloria del resucitado; de aquí se deduce una orientación común del hombre y del mundo hacia la vida que no acaba. Debido a su existencia en la gracia, el hombre contribuye a la transformación total de la colectividad humana y del mismo cosmos. Si el sentido más profundo del progreso humano es su integración en la gloria escatológica de Cristo, el horizonte de la salvación y la historia de la humanidad no están simplemente yuxtapuestos: el progreso humano se encuentra, de hecho, incluido e integrado en la historia de la salvación.

22. *Gaudium et spes*, n. 39, 40, 41, 45, 59.
23. *Ibid.*, n. 39, pár. 2.
24. *Ibid.*, n. 40, pár. 2.

Pero este esfuerzo de integración se ve constantemente amenazado y a veces paralizado por el hombre que pervierte el sentido del trabajo con su egoísmo. El hombre siempre tiene la tendencia a construirse ídolos hechos con sus propias manos, a hacer del progreso su becerro de oro, su absoluto. Por eso la victoria definitiva está reservada al final de los tiempos. Esta renovación real y final del mundo está sin embargo anticipada ya en Cristo. Cristo glorificado atrae ya a la humanidad y a la creación entera hacia esa transfiguración definitiva.

Por el misterio pascual, Cristo está ligado para siempre a la humanidad, al cosmos, a la historia. La venida del Hijo al mundo no puede significar la destrucción de la historia, sino su salvación. El Vaticano II no habla nunca de una destrucción del mundo y de la obra del hombre, sino de una transformación escatológica del mundo. «No conocemos el modo de transformación del cosmos. Ciertamente pasará la figura del mundo deformada por el pecado; pero, como se nos ha dicho, Dios nos prepara una nueva morada y una nueva tierra en donde reinará la justicia y cuya bienaventuranza colmará y superará todos los deseos de paz que brotan del corazón del hombre» [25]. El vínculo con el mundo del hombre en Jesucristo supone que el mundo está también destinado a participar, de cierta manera, con el hombre, en la gloria de Cristo. Desligado de «su mundo», el hombre no podría alcanzar su plenitud de hombre.

En resumen, si el Cristo glorioso es señor y centro que lo unifica todo; si el hombre está ligado al mundo para transformarlo; si la salvación es salvación del hombre entero (incluida su corporeidad); si el hombre está destinado por medio de su servicio amoroso a una comunión con los demás hombres por su trabajo y su investigación; si finalmente está destinado, como Cristo resucitado, a la glorificación de todo su ser, no cabe más remedio que concluir que la plenitud escatológica no puede ser destrucción del mundo, sino su transformación en la culminación transfigurante del hombre y del mundo por Cristo.

25. *Ibid.*, n. 39, pár. 1.

10. *Niveles de significación*

De esta manera, a la luz del mensaje cristiano, el trabajo, la investigación y el progreso que de ellos se deriva, todo esto reviste un sentido inesperado; más todavía, reviste una multitud de sentidos, que nos revela una teología de la creación, de la encarnación, del misterio pascual, del reino escatológico.

1. El trabajo es, en primer lugar, un *gesto de alianza y de liberación* que evoca la liberación de Egipto y la alianza del Sinaí. Efectivamente, por el trabajo el hombre se convierte en el aliado de Dios, en el co-creador del universo. La transformación del universo es el *sí* del hombre a los designios de Dios; inaugura un diálogo nupcial entre Dios y su criatura. Por ese mismo hecho, el hombre logra superar el peligro de la idolatría, del dominio de las fuerzas cósmicas y de los ciclos de la naturaleza. En vez de encerrarse dentro de su universo para dominarlo y verse luego dominado por él, guarda su función de mediador entre el mundo y Dios; libre frente al mundo porque reconoce libremente a Dios como su creador y salvador. Esta perspectiva confiere a la respuesta del hombre un carácter dramático más intenso.

2. Por su trabajo el hombre *humaniza y espiritualiza al cosmos,* pero en compensación, gracias a esta acción sobre el mundo y en el mundo, el hombre *se descubre a sí mismo,* toma posesión de sus propias virtualidades, de su capacidad creadora. Se hace más hombre. Se entabla una especie de diálogo entre el mundo que *ex-presa* todo lo que se puede llegar a ser, y el hombre que con la huella de su espíritu en el mundo *ex-presa* todo lo que él es y puede llegar a ser.

3. Por el trabajo, el hombre *profundiza en el sentido de sus relaciones con los demás,* ya que la transformación del mundo va ordenada al servicio y al progreso de la humanidad. El hombre se siente de este modo responsable de la marcha de la caravana humana. Más aún, el cristianismo ha *elevado* el sentido de esta acción sobre el mundo para hacer de ella la expresión de la unión fraternal de los hombres entre sí y con Jesucristo. El esfuerzo por la transformación del mundo se convierte entonces en una misión sagrada, de carácter teologal, animada por la caridad. Este sentido del trabajo no es posible evidentemente más que

con la condición de reconocer al trabajador como persona libre, responsable, capaz de decisión, de creatividad. Sólo la caridad puede garantizar este respeto.

4. No solamente el trabajo tiene un sentido teologal, sino además un *sentido pascual.* Por su aspecto de esfuerzo, de pena, de sudor, es participación en el sacrificio de la cruz y de la transformación de la resurrección. El pan y el vino, fruto del trabajo del hombre a lo largo de los siglos, son la materia de la consagración total del hombre y del universo; significan el paso a la vida por la cruz. Libremente ofrecido, el trabajo convierte al hombre en el sacerdote y el intérprete de la creación; no solamente por un gesto exterior, por una intención sobreañadida, sino reconociendo que él, el hombre, es salvador y consagrador de una creación que Dios le ha dado para su propia salvación y su propia consagración.

5. Por la encarnación y la resurrección de Cristo, éste se ha hecho *el fundamento, el centro y el destino último* de la humanidad y del mundo. El mundo y el hombre no existen más que por su destino crístico. Cristo es el omega del que habla Teilhard, aquel que desde el origen va dirigiendo la marcha de la evolución para conducirla a su plenitud, es decir, al Cristo universal, total, síntesis de lo creado y lo increado.

6. Finalmente, el progreso humano, aunque no es idéntico al reino de los cielos, *contribuye a esta unificación de la humanidad,* de la que la iglesia, animada por el Espíritu, es el cumplimiento parcial. Porque esta renovación final se ha *anticipado* verdaderamente (aunque esta anticipación es parcial, frágil, ambigua y siempre por discernir), en el sentido de que los hombres, vivificados por el Espíritu de Cristo, realizan juntos, aquí abajo, en la esperanza del mundo futuro, la obra que Dios les ha confiado y de esta manera avanzan hacia la plenitud de la historia, cuando la humanidad y el universo participan de la gloria de Cristo. El esfuerzo por transformar el mundo forma parte, por consiguiente, de la esperanza escatológica, es decir, de la espera de Cristo, señor del mundo y de la historia.

En resumen, el sentido cristiano del trabajo es *polivalente*: actúa en varios planos a la vez y apunta en diversas direcciones. Esta multiplicidad y superposición de significados del trabajo, en régimen cristiano, demuestra hasta dónde llega su nobleza. Se-

ñalemos además que estos aspectos no son independientes, sino que se iluminan entre sí, como los colores de un prisma salidos de un mismo foco luminoso.

BIBLIOGRAFIA

Alfaro, J.: *Hacia una teología del progreso humano,* Barcelona 1969; id.: *Cristología y antropología,* Madrid 1973.
Alszeghy, A. - Flick, M.: *Metodologia per una teologia dello sviluppo,* Brescia 1970.
Angelini, G.: *Progreso,* en *Nuevo diccionario de teología,* Madrid (en prensa).
Aubert, J.: *Pour une théologie du développement,* Paris 1968, 13-19.
Auer, A.: *Auf dem Wege zu einer Theologie der Arbeit,* en *Theologie im Wandel,* München-Freiburg 1967, 543-564.
Balthasar, H. U. von: *L'impegno del cristiano nel mondo,* Milano 1971.
Bauer, G.: *Towards a theology of development.* Bibliographie annotée, Lausanne 1970.
Bovis, A. de: *Le sens catholique du travail et de la civilisation*: NRT 72 (1950) 357-371. 468-478.
Chenu, M.-D.: *Hacia una teología del trabajo,* Barcelona ²1965.
Congar, Y.-M.: *La iglesia y la vocación humana. El papel de la iglesia en el mundo de hoy,* en Varios: *Vaticano II. La iglesia en el mundo de hoy* II, Madrid 1970, 373-403.
Daniélou, J.: *Christianisme et progrès*: Études 255 (1947) 399-402.
De Nicolás, A.: *Teología del progreso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos,* Salamanca 1972.
Dubarle, D.: *La théologie du cosmos,* Paris 1952.
Faricy, R.: *Teilhard de Chardin's theology of the christian world,* New York 1967.
Fuchs, J.: *De progressu humano*: Periodica 58 (1969) 613-639.
Ganoczy, A.: *Homme créateur, Dieu créateur,* Paris 1979.
Land, P. (ed): *Theology meets progress,* Roma 1971.
Laurentin, R.: *Développement et salut,* Paris 1969.
Mersch, E.: *Le Christ, l'homme et l'univers,* Bruxelles 1962.
Mouroux, J.: *Sentido cristiano del hombre,* Madrid 1972.
Rideau, E.: *Consécration, le christianisme et l'activité terrestre,* Paris 1946; Id.: *Problème et mystère du progrès humain*: NRT 74 (1952) 834-847; Id.: *Travail et rédemption*: Recherches et Débats 14 (1956) 173-189.
Rondet, H.: *Éléments pour une théologie du travail*: NRT 77 (1955) 27-48. 123-143.
Roqueplo, Ph.: *Experiencia de Dios,* Salamanca 1969.
Teilhard de Chardin, P.: *Obras completas,* ed. en Taurus, Madrid.
Thils, G.: *Théologie des réalités terrestres,* 2 vols., Louvain-Bruges 1946-1949.
Thomas, J.: *Perspectives sur une théologie du travail*: Revue de l'Action Populaire 166 (1963) 273-286.
Truhlar, C. V.: *Labor christianus,* Madrid 1963.

9

El poder del mal y la salvación por la cruz

1. *Planteamiento*

De todos los problemas, la presencia del mal en el mundo (incluyendo en él el sufrimiento, la enfermedad, el pecado y la muerte) es sin duda alguna el que suscita más *porqués,* el que más angustia, atormenta y rebela a los hombres. Porque antes de ser un problema el mal es una cuestión que cada uno llevamos dentro de nosotros, o mejor dicho, toda una cascada de problemas: ¿por qué las plagas naturales?, ¿por qué el hambre?, ¿por qué millones de seres, desde hace siglos, no han nacido más que para sufrir, y esto en el mayor de los absurdos, incluso antes de haber puesto un solo acto de libertad? ¿por qué hay existencias enteras bajo el signo del sufrimiento? ¿por qué el genocidio? ¿por qué la humanidad, a pesar de su progreso y de sus técnicas, vuelve periódicamente a caer en las mismas injusticias, en las mismas crueldades? ¿por qué la historia de la humanidad está tejida de divisiones, de odios, de tiranías, de destrucciones masivas? ¿por qué ese refinamiento en la crueldad? ¿por qué esa impotencia para romper el círculo infernal del mal en sus múltiples formas? ¿por qué la muerte, única salida para la vida?

La verdad es que ante esta omnipresencia y omnipotencia del mal nos vemos desamparados, sin respuesta alguna. ¿Cómo es posible, honradamente, hacer creer a los hombres que Dios es omnipotente y todo amor, que es un Padre cariñoso? Ese Dios

parece impotente o sádico: esa es la alternativa que parece imponerse con toda brutalidad. «Si hay alguien por encima de nosotros —decía una obrera—, habría que castigarlo» [1]. Se acusa a Dios de ser no solamente incapaz o inútil, sino culpable.

En *La peste,* Camus grita su escándalo ante el sufrimiento de los inocentes. El doctor Rieux y el jesuita Paneloux asisten impotentes a la agonía de un niño torturado por la peste, ahogado por la fiebre. Ante el cádaver del pequeño Paneloux dice: «¡Quizás tengamos que amar lo que no podemos comprender!». El doctor Rieux replica: «No, padre... Yo tengo otra idea del amor. ¡Me negaré hasta la muerte a amar esta creación en la que los niños son torturados!» [2]. «Lo que odio —dice más tarde— es la muerte y el mal, como usted bien sabe» [3].

El drama de *Juana de Arco* de Péguy (1897) está dedicado a «todos aquellos y aquellas que mueren su muerte humana en su intento de remediar el mal universal de los hombres» [4]. La pastora de Domrémy se pregunta dolorosamente, locamente, por la presencia de ese mal universal. Se siente angustiada, ahogada por la miseria de los heridos, de los enfermos, de los abandonados, de los hambrientos, de los pecadores, de los condenados: «¿Por qué permite Dios que haya tantos sufrimientos?» [5]. Juana se siente impotente ante aquella marea invasora, inexorable y destructora del mal, del pecado y de los sacrilegios de todas clases. No consigue rezar. Su alma se ve aplastada cuando ve la eterna condenación de las almas. Llega incluso a ofrecerse indefinidamente al sufrimiento humano a fin de salvar a los condenados del sufrimiento eterno:

> Y si es preciso, por salvar de la eterna ausencia las almas de los condenados que enloquecen en la ausencia, dejar toda mi vida en manos del sufrimiento humano, ¡que permanezca viva en el sufrimiento humano! [6].

1. Citado por B. Bro, *Le pouvoir du mal,* Paris 1976, 16.
2. A. Camus, *La peste,* Paris 1947, 237-238.
3. *Ibid.,* 239.
4. Ch. Péguy, *Oeuvres poétiques complètes,* Paris 1957.
5. *Ibid.,* 30.
6. *Ibid.,* 37

A Juana de Arco le cuesta trabajo rendirse ante Dios, a pesar de que sabe que él tiene la razón. No puede resignarse: ¡es preciso actuar, luchar contra el mal!

Por otra parte, es cierto que el problema que obsesiona a Dostoyevski es el problema de la libertad, de la rebeldía, del mal, del sufrimiento de los inocentes; este problema es el eje central de *Los hermanos Karamazov*. La acusación de Iván contra Dios y contra el absuro de la creación es tan radical, tan violento, tan incisivo, que el mismo Dostoyevski siente miedo y se pregunta si sabrá encontrar la respuesta suficiente. «En toda Europa —nos dice— no se ha encontrado otra expresión tan enérgica de ateísmo. Por tanto, no es como niño como yo creo en Cristo y lo confieso. Es a través del crisol de la duda por donde ha pasado mi hosanna» [7]. Lo cierto es que la respuesta no será una refutación, punto por punto, de todos los argumentos del ateísmo. Dostoyevski sustituye el razonamiento por el mismo hombre. La respuesta será la figura de Zósimo, su vida, su persona, su prácica, su amor. Para Dostoyevski, como también para nosotros, no hay un argumento tajante para responder a la masa granítica del mal. La respuesta de Dios no es un discurso, sino un acto, una pasión, un silencio amoroso. Dios responde dejando morir en la cruz a su Hijo inocente [8]. Hay algo más loco todavía, más poderoso que la fuerza del mal: la seducción del amor desarmado. La respuesta al problema del mal no es una refutación, sino una figura, una persona, un rostro torturado por el sufrimiento acogido en el amor.

2. *Diversas consideraciones y diversas formas del mal*

Si la respuesta al problema del mal es tan difícil de proponer, es sobre todo debido a la multiplicidad de aproximaciones a este problema y también debido a la diversidad de las formas del mal.

Ordinariamente se habla del mal en términos de *problema*. Pues bien, esta consideración, sin ser falsa, resulta demasiado incompleta y corre el peligro de quedarse corta. En realidad, el

7. Citado por P. Evdokimov, *Dostoïevski et le problème du mal*, Bruges-Bruxelles-Paris 1978, 227.
8. B. Pascal, *Dostoïevski et la foi chrétienne*: Istina 2 (1954) 237.

mal se manifiesta a la vez como experiencia, como escándalo, como problema y como misterio.

El mal entra en el terreno de nuestro conocimiento y empieza a cuestionarnos cuando nosotros mismos *experimentamos* su azote: como amenaza y peligro, como pérdida o separación de un ser amado, como sufrimiento físico o moral, como remordimiento de nuestro pecado o como daño provocado por los demás. Entonces es el hombre entero, y no sólo su razón, el que choca contra el mal. Entonces se convierte en *escándalo,* ya que se presenta como un contrasentido de la creación: si hay un Dios omnipotente y amable, ¿por qué tantas injusticias y tantos sufrimientos inmerecidos (escándalo de Camus, de Dostoyevski)? Decir que detrás del hombre está satanás, el adversario y su misterio de iniquidad, es hacer que retroceda la cuestión, pero no responder a ella [9]. Si hay una lucha entre el reino de los cielos y el reino de las tinieblas, hay entonces pérdidas irreparables; existe un universo deformado, un bien sofocado, unas perversiones en el mal que durarán para siempre. El infierno precisamente atestigua esa impenitencia obstinada que provocaba el escándalo de Juana de Arco. La omnipotencia del Dios infinitamente misericordioso fracasa la obstinación decidida en el mal.

Entonces es cuando el escándalo del mal adquiere la configuración de un *problema,* con unos datos que podemos manejar. En este nivel la filosofía hace bien en buscar una explicación a los *porqués,* lo mismo que con los demás problemas de la existencia humana. El problema del mal se presenta entonces como el problema de la creación y de tal creación [10]. Sin embargo, en filosofía se tiende a tratar el mal como un simple vacío de funcionamiento en esa máquina que es el universo, como un vicio que se examina desde fuera, lo mismo que haría un mecánico desmontando un motor para descubrir cuál es la pieza que no funciona. ¿Por qué es defectuosa la máquina? La filosofía puede multiplicar las precisiones y las distinciones; pero siempre quedará en el espíritu una zona de insatisfacción, una duda residual, un último porqué.

9. L. Bouyer, *Le problème du mal dans le christianisme antique*: Dieu Vivant 6 (1946) 17-42.
10. R. Verneaux, *Problèmes et mystères du mal,* Paris 1956, 11-23.

Es que el mal es a la vez problema y *misterio.* O, si se quiere, el problema del mal no es puramente filosófico, sino religioso. Es misterio, y el más incomprensible de todos, en cuanto que es experiencia *personal,* ya que tiene su fuente en el misterio de la libertad humana y sólo se ilumina por el misterio de la cruz, que es a su vez misterio de la libertad y del amor insondables de Dios. Ante el misterio podemos recogernos, acercarnos a él, reconocerlo, meditar. Pero aquí, como en otras ocasiones, el misterio no evacua el misterio; creer no es ni mucho menos comprender. Sin embargo, la luz que proyecta el misterio sobre el enigma del mal sigue siendo la más penetrante. Ante el mal no se trata de esgrimir argumentos para eliminarlo; se trata más bien de pasar del sin-sentido al sentido. Pues bien, en definitiva, nos encontramos entonces ante el inocente que fracasa, que es crucificado y muere: a ese escándalo es al que hay que responder. Y Dios tiene su respuesta dada una vez para siempre en su Hijo, hombre entre los hombres, para asumir los pecados del mundo hasta morir por ellos. Su respuesta es la cruz, la llamada del amor *desarmado* al amor *rebelde.*

En segundo lugar, si la cuestión del mal es tan compleja, es que el mal reviste también formas infinitas. Cuesta trabajo orientarse por esta jungla tenebrosa y llena de peligros.

Se distingue generalmente el mal *cósmico,* es decir, los azotes de la naturaleza (terremotos, volcanes, huracanes, ciclones, tifones, maremotos, inundaciones, sequías), el mal *físico* (enfermedades, mutilaciones, malformaciones, minusvalías, disminución de la vida, la misma muerte), el mal *psíquico* (depresiones, angustias, traumatismos), el mal *moral,* que es traición del espíritu, de la libertad, del amor. Afecta a los individuos y a los grupos. A nivel personal se llama egoísmo, orgullo, odio, rebeldía, venganza, adoración de los propios instintos. A nivel social se llama nacionalismo exaltado, militarismo destructor, sumisión económica y política, eliminación u opresión de los adversarios, culto al sexo, al poder, al dinero. Por sí solo, el mal moral es responsable de la mayoría de los males físicos y psíquicos.

El mal tiene formas infinitas, pero el mal más profundo tiene su fuente en el corazón del hombre. En el siglo del romanticismo el mal era el sufrimiento, la enfermedad, la debilidad. Hoy se intenta hacer aséptica la existencia humana negando el pecado.

Pero sabemos muy bien que el pecado sigue existiendo; más aún, que es el mal soberano. Se puede al mismo tiempo sufrir y ser feliz. No se puede a la vez ser pecador y profundamente feliz. Por otra parte, el lenguaje común no se engaña cuando distingue entre lo que *hace mal* y lo que *es malo* [11], entre el mal *sufrido* y el mal *querido*. El sufrimiento y la muerte se llaman «humanos» en virtud del sujeto al que afectan; pero en sentido estricto sólo el pecado es «humano», ya que sólo el hombre es su agente, su sujeto libre y responsable. Con su pecado no sólo el hombre hace mal, sino que se hace mal.

Lo que sale del corazón es lo que hace al hombre malo. «Porque de dentro del corazón salen las intenciones malas, asesinatos, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, injurias» (Mt 15, 19-20). Una enfermedad, un terremoto pueden conducir a la muerte. Pero el envilecimiento en un campo de concentración, que consiste en transformar a un ser humano en guiñapo que se descubre como tal, es de un orden distinto. Utilizando un término popular, el verdadero mal son las «cochinadas» del hombre con Dios y con los demás hombres.

En definitiva, la fuente profunda del mal es el hombre que ocupa el lugar de Dios y se deifica. Ese mal nos aparta para siempre de todo calor y de toda luz; nos condena a las tinieblas, al frío, a la muerte. Cuando hablemos del mal, nos referiremos ante todo al mal moral, al pecado, a esa marea negra del amor pervertido que ahoga la vida de toda criatura y del cosmos entero. Aunque la enfermedad y la muerte pertenecen también al escándalo del mal, las estudiaremos aparte, como problemas específicos.

3. *¿Indiferencia o rebeldía?*

Antes de escuchar la respuesta muda del crucificado examinemos dos posiciones opuestas entre sí, opuestas igualmente al cristianismo, a saber: el camino de la indiferencia, que es una forma de anestesia, y el camino de la rebeldía.

1. El primer camino [12] intenta integrar el mal en algo que lo supera, es decir, en el orden de la totalidad y de la belleza del

11. E. Borne, *Mal,* en *Dictionnaire de spiritualité,* fasc. 74-75, col. 122-136.
12. B. Bro, *o. c.,* 22-28.

universo. De momento —se nos dice— no vemos más que un aspecto de la realidad, el lado escandaloso. Pero si nuestra vista pudiera abarcar la totalidad de la historia, la injusticia se nos presentaría entonces como un medio provisional para alcanzar una justicia integral.

En este aspecto cierta visión cristiana del mundo, que predica la resignación diciendo que «las cosas no son tan graves», que «todo acabará arreglándose», que «el bien terminará imponiéndose», se parece curiosamente a la concepción marxista de la historia. En efecto, para el marxismo la angustia y la desesperación ante el sufrimiento de una humanidad alienada, explotada, se debe a nuestro conocimiento incompleto de la historia. El infierno actual es la condición necesaria para acceder al orden definitivo. La dialéctica de los contrarios acabará suscitando una humanidad finalmente unida y reconciliada. La opresión misma del proletariado será la chispa y el motor de la liberación. Nacido de la desesperación, el proyecto proletario tiende a la instauración de una sociedad sin dueños ni esclavos, en la que los antagonismos necesarios hasta ahora darán paso a una doble armonía: la de los hombres entre sí y la de los hombres con el mundo. La sangre y el fango de ayer serán asumidos y transfigurados en la humanidad del mañana. Para polarizar las energías de los hombres basta de momento con hacerles vislumbrar un estado superior de humanidad ultratecnificada, ultradesarrollada, de la que se aprovechará cada uno por participación, en la que cada uno encontrará su realización intelectual y afectiva en la medida en que se incorpore al sistema total. La lucha de clases, que es el paroxismo del mal, anuncia la salvación del hombre.

El juego de la necesidad y de la libertad sigue siendo muy ambiguo en el sistema marxista. ¿Se trata de libertad o de impecabilidad? ¿Seguimos estando en el mundo de este tiempo? Situar el paraíso terrenal en el futuro más bien que en el pasado no cambia en nada el problema. En un primer tiempo el marxismo lucha contra la opresión que, a sus ojos, representa al mal. Pero en un segundo tiempo se transforma, lo mismo que cierto cristianismo, en una religión de consuelo, en una negativa a ver una realidad que no es tan bonita como se la sueña. A la cuestión del mal el marxismo responde con un optimismo impuesto por principio.

Este camino de la indiferencia tiene algo de grandeza, pero no es una respuesta a la angustia y al horror del mal. Porque si Dios existe y es amor, yo no puedo justificarlo diciendo que sacrifica a millones de seres inocentes por una *armonía* que habrá de triunfar algún día. Tanto si es de origen cristiano como de origen estoico o marxista, la solución de la indiferencia se reduce finalmente a una concepción estética del mundo.

A veces nos encontramos con una solución más radical todavía. En los siglos pasados los hombres pecaban, y gravemente; pero se reconocían pecadores sin excusas ni presunciones de ninguna clase. El siglo XX, incluso en los ambientes cristianos, se distingue por negar el pecado, por ponerlo entre paréntesis y no reconocer que el hombre es pecador. Aplastado por el pecado, por el mal, el hombre se niega a llevar su peso y lo *descarga* en las instituciones, en las estructuras, en los determinismos (hereditarios, biológicos, psíquicos), en los demás, pero nunca en sí mismo. Se muestra mucho más preocupado por la liberación colectiva que por la salvación personal. Se esteriliza la existencia humana, lo mismo que se hace con los instrumentos quirúrgicos que se tocan. Pero al declarar entonces que todo está permitido y que el hombre es puro, ni siquiera se nos deja la esperanza de encontrar a Alguien que nos ame tal como somos, con toda nuestra miseria; se nos quita incluso la posibilidad de ese *ser-más* inherente a nuestra condición de pecadores, pero conscientes y convertidos al amor.

Por otra parte, es cierto que el cristianismo auténtico, manteniendo con la Escritura que el mundo ha sido querido verdaderamente por Dios y que es el fruto de una intención, juega una partida difícil. De forma equivalente declara con toda lucidez que existe el mal porque existe el bien. Afirmando que Dios quiso al mundo, a nuestro mundo, se expone a enfrentarse con la cuestión de Juana de Arco: «Pero entonces, Dios mío, ¿por qué?, ¿por qué tanto mal? ¿qué juego tan dramático estás jugando con nosotros, Señor? ¿hasta cuándo, hasta cuándo estaremos sin comprender?». En el fondo no quedan más que dos salidas: dejar las armas y rendirse al Dios crucificado, en la adoración y con confianza, o bien rebelarse.

2. Si se rechaza la actitud cristiana, no queda efectivamente más actitud que la de rebeldía [13].

En cierto modo, ante el mal es imposible no rebelarse. ¿Quién no conoce esos brotes de rebeldía que asoman en las imprecaciones de Job? Esa angustia ante el mal es en nosotros algo así como una fuerza oscura, dormida, pero siempre dispuesta a saltar, nunca perfectamente domada. Al aceptar en la fe el juicio de la Escritura sobre el mundo: «Y vio Dios que era bueno», el cristianismo corre el riesgo de provocar sobre sí y sobre Dios una rebeldía total, absoluta, implacable.

Dostoyevski dio en *Los hermanos Karamazov* la expresión más dramática a esta rebeldía. Dirigiéndose a Cristo, que ha vuelto a la tierra para reanimar la fe y el coraje de los hombres, pero que de nuevo se ha visto apresado y metido en la cárcel, el gran inquisidor le declara: «Eres tú, tú. No digas nada. Cállate. Por otro lado, ¿qué podrías decir? Lo sé perfectamente. No tienes derecho a añadir una sola palabra a lo que ya dijiste. ¿Por qué has venido a molestarnos? Porque nos molestas, como sabes muy bien. ¿Pero sabes lo que va a pasar mañana? Mañana te condenaré y te quemarán. Has visto a los hombres libres. Quieres llegar al mundo con las manos vacías predicando a los hombres una libertad y una esperanza que su necedad les impide comprender, una libertad que les da miedo... Pero acabarán depositando esa libertad a nuestros pies... Tú has creído en la libertad humana, en vez de requisarla... Nosotros hemos corregido tu obra y los hombres se alegran de verse conducidos de nuevo como un rebaño. ¡Bien! Les convenceremos de que no serán verdaderamente libres más que abdicando su libertad en nuestro favor» [14].

El día en que descubrimos que *es* lo que no debería ser y que el mal parece cernirse sobre toda realidad y dominar sobre ella, nos planteamos la cuestión: ¿quién tiene la culpa mayor? ¿el hombre o Dios?, ¿el egoísmo y la ambición de los hombres que suscitan todos los males o Dios que castiga un mal que él mismo ha dado a luz con la libertad? Esa pregunta tenebrosa está en el corazón de todos, sorda, aplastante. El hombre moder-

13. *Ibid.*, 39-56.
14. F. Dostoyevski, *Los hermanos Karamazov*, libro 5, cap. 3-5.

no se rebela contra Dios; es lo que hizo el poeta Lautréamont, suicidándose a los veinte años y gritándole a Dios que contemple por toda la eternidad el suplicio que no ha merecido; es lo que hizo Nietzsche al proclamar: «Dios ha muerto... Dios seguirá muerto.... Nosotros lo hemos matado». Nietzsche murió loco, pero con él nació el hombre rebelde [15].

En efecto, la rebeldía «es la condenación de Dios en nombre de la justicia y del horror del mal» [16]. Para corregir la obra de Dios es preciso suprimir la libertad, pero para suprimir la libertad hay que suprimir a Dios, pues nadie se rebela contra un Dios inexistente. La rebelión se hace contra un Dios que existe y más concretamente contra el Dios de los cristianos. Se quiere el silencio de Dios, para no oír ya hablar de él, para que no nos moleste. Se prefiere asesinar a Dios, como hicieron los judíos, para no tener que sufrir en el fondo del corazón el interrogante que nos condena.

Detrás de esa rebeldía contra Dios se oculta no solamente la repulsa eterna de toda esperanza, sino incluso la repulsa de la misma condición humana. Al rebelarse contra Dios, los hombres se hacen capaces de las peores abominaciones. En efecto, la rebeldía es totalitaria: excluye otra presencia que no sea la suya, toda ideología diferente de la suya. Para acabar con el mal, para cambiar a toda costa la condición humana, se sacrifica a millones de seres en aras de un progreso concebido y hecho «a medida del hombre». Para corregir la obra de Dios, se requisa la libertad; y entonces se entra en un orden peor que cualquier mal. Cuando el nazismo quiso acabar con la podredumbre de occidente, no retrocedió ante millones de muertes. Cuando el marxismo quiere imponer lo que él tiene por la justicia, sacrifica a porciones enteras de la humnidad. Los peores asesinos de Shakespeare se limitaban a una docena de cadáveres, porque no tenían ideología. Con sus ideologías, nuestro siglo no acaba de amontonar crímenes para librarnos de todo mal. Para exterminar el mal, se extermina a Dios. Pero una vez crucificado Dios, el

15. B. Bro, *o. c.*, 43.
16. *Ibid.*, 44.

hombre se encuentra a merced del hombre, de un lobo capaz de cualquier atrocidad [17].

En definitiva, ¿por qué es posible la rebeldía? Dios no ha querido la rebeldía, sino la libertad. Y la libertad permite la rebeldía [18]. Si no fuéramos más que unos minerales o unos robots, la rebeldía no tendría sentido. Si tenemos el poder terrible y formidable de decir que no, es precisamente por causa de la libertad. El hombre no es sólo una tecla de piano [19]; es libre y su libertad consiste en poder elegir entre la repulsa y el amor. Cristo nos deja decir la última palabra. Bernanos decía atinadamente: «El escándalo del universo no es el sufrimiento, sino la libertad» [20]. En efecto, así es. Pero ante ese poder atribuido al hombre y capaz de desatar las peores catástrofes, de provocar los más tremendos horrores, ¿cómo no sentir la tentación de decir: «¿Valía esto realmente la pena? ¿Por qué, por qué, Señor?».

Si Dios tuviera que presentar excusas, no sería por el mal que nos ha hecho, sino por habernos hecho *libres*. Escogió por una parte las piedras, los animales, los ordenadores, y por otra parte a las personas, a unos seres capaces de decir sí o no, incluso a Dios. Al crear a unas personas, aceptó el riesgo supremo. Por eso acude hasta nosotros, indefenso como un niño, con las manos vacías o los brazos extendidos en una cruz, para probarnos que nos quería verdaderamente libres. Dios quiere que la grandeza del hombre se manifieste tanto por la rebeldía como por el amor. Para un cristiano el problema es más trágico todavía, ya que la libertad abre la posibilidad de una rebeldía eterna. Como Cristo, nosotros estamos invitados a entrar en la prueba, en el sufrimiento, en la injusticia, sin defensa alguna, vueltos hacia el Padre. No hay más cita decisiva con el mal que la de Getsemaní y el Gólgota. A la locura de la rebeldía y del mal no hay más respuesta que la locura de la cruz. Por respeto a nuestra libertad, Dios nos ha hecho comprender que la locura a la que nos arrastra consiste en desarmarnos sin defendernos, en rendirnos a Dios, en entregarnos a él por completo en la fe

17. *Ibid.*, 47-48.
18. *Ibid.*, 50.
19. *Ibid.*, 51.
20. G. Bernanos, *La liberté, pourquoi faire?*, en *Idées*, Paris 1953-1972, 224-225.

y en el amor. Esta aparente derrota es la única sabiduría. Si no, el hombre rebelde lo destruye todo y se destruye a sí mismo por la violencia. Si mantenemos que el Inocente murió por todos, fue castigado por todos, entonces solidarios con Cristo nos desarmamos con él, unidos a él en su última súplica: «¡Padre!». Permanecemos en la noche, pero bajo las estrellas. Todos los que han sabido vencer la rebeldía, se han negado a defenderse y se han entregado a Dios: san Pablo, san Agustín, san Francisco de Asís, Carlos de Foucauld, el padre Kolbe...

4. *Puntualizaciones necesarias*

Aunque la locura de la cruz es la única sabiduría que puede enfrentarse con la locura del mal, no se puede impedir que el problema se plantee y que la razón humana reflexione sobre él. Aunque la última palabra corresponde sólo a la revelación, la filosofía puede ofrecer una contribución válida: situar el problema, aportar algunas puntualizaciones, evitar algunos escollos [21].

Dios puede no crear seres libres; pero si crea ángeles y hombres, éstos podrán fallar, ya que toda voluntad creada y finita permanece subordinada a una regla increada distinta de sí. El hombre es libre, pero no impecable. Una criatura libre «naturalmente impecable» sería una contradición; si no peca, es «por gracia». No cabe duda de que Dios podría haber creado unos seres beatificados y glorificados de antemano, pero en ese orden no habría habido sitio para el perdón, para la encarnación, para la cruz. Jacques Maritain escribe en este sentido: «La pecabilidad de la criatura es el precio de la efusión misma de la bondad creadora que, *para darse personalmente* hasta llegar a transformar en sí a un ser distinto, tiene que ser *libremente amada con amistad,* y para ser libremente amada con amistad tiene que hacer criaturas libres, y para hacerlas libres tiene que hacerlas *faliblemente* libres. Sin una libertad *falible,* no hay libertad creada; sin una libertad creada, no hay amor de amistad entre Dios y la

21. Sobre este tema véase: B. Geiger, *L'expérience humaine du mal,* Paris 1969; Ch. Journet, *El mal,* Madrid 1965; E. Borne, *Le problème du mal,* Paris 1958; R. Verneaux, *Problèmes et mystères du mal,* Paris 1956; J. Nabert, *Essai sur le mal,* Paris 1955 y 1970; O. Rabut, *Le mal, question sur Dieu,* Tournai 1971; Th. Deman, *Le mal et Dieu,* Paris 1943; J.-C. Barreau, *Où est le mal?* Paris 1969; F. Hainaut, *Le mal, énigme scandaleuse, contestation radicale,* Paris 1971.

criatura; sin un amor de amistad entre Dios y la criatura, no hay transformación sobrenatural de la criatura en Dios, no hay entrada de la criatura en el gozo de su Señor. Era bueno que esa libertad suprema fuera conquistada libremente. El pecado —el mal— es el precio de la gloria» [22]. El pecado existe, pero lo que Dios quiere es el cumplimiento de una obra de amor que transciende todo el orden del mundo. El pecado no puede ser considerado fuera de la transfiguración del hombre por la gracia. Existe por tanto un vínculo entre libertad-pecado, por parte del hombre, y el exceso de amor manifestado por la encarnación, la redención, la divinización, por parte de Dios. En un solo proyecto Dios ha decretado un orden en donde abunda el pecado, pero en donde también sobreabunda su amor, su gracia, su misericordia.

Ante las soluciones insatisfechas de la calma o de la rebeldía, la filosofía ha multiplicado las puntualizaciones para señalar mejor el problema, sin llegar no obstante a resolverlo. En primer lugar ha subrayado que el mal es la privación de un bien, de una perfección necesaria al ser para poder ser él mismo. El financiero que no ha podido redondear su fortuna por haber perdido a la ruleta y el hombre que ha perdido la vista en un accidente de carretera no se encuentran ni muchos menos en la misma situación. La vista representa para el hombre un bien necesario a su integridad de hombre. Así pues, el bien y el mal no se oponen como dos realidades positivas, hechas de la misma tela. El mal guarda relación con el bien, pero no es su contrario, como ocurre con el calor y el frío.

Señalemos además que el mal es la ausencia de un bien (por ejemplo, la salud) necesario para que uno pueda ser plenamente él mismo. Hay que tener en cuenta la idea de acabamiento que está inscrito en todas las cosas. En efecto, el mal se desliza por ese intervalo que separa a los seres de lo que son y de lo que pueden llegar a ser; está vinculado a un inacabamiento radical. En un mundo en el que cada ser poseyera de antemano toda la plenitud de que es capaz, la única alternativa sería la de ser o no ser. Si, por otra parte, una vez realizados los seres no pudie-

22. J. Maritain, *S. Thomas et le problème du mal,* en Varios, *Le mal est parmi nous,* Paris 1948, 290 291.

ran perder nada de lo que son, no podría alcanzarles ningún mal[23]. La verdad es que Dios no ha querido crear un museo, sino un universo vivo y libre, que se crea o se des-crea. Cada uno es fuente de un poder creador, fuente de una superación posible; y capaz también de fallar a su propia dignidad. La idea estática del mejor mundo posible es incoherente. El mundo actual en cierto sentido no es el mejor posible, ya que depende de nosotros el que sea cada vez mejor, cada vez más unido a Dios, participando de su propia vida. Nuestro acabamiento, lo mismo que el del mundo, depende de nuestra libertad.

La libertad recae sobre un punto concreto: yo puedo rehusar ser vulnerable, es decir, verme tocado por esa dependencia de alguien que es distinto de mí; yo puedo querer ser yo mismo por mí mismo; puedo negarme a «depender», a recibir de otro mi acabamiento, mi cumplimiento. Si no existiera dentro de mí ese impulso, esa aspiración hacia un valor supremo, que es el único capaz de colmarme, no habría en mí más que deficiencias técnicas: o bien soy yo la regla única para mí mismo, la medida única del dinamismo de mis actos, y entonces soy Dios; o bien me reconozco finito, limitado y por tanto consciente de que no puedo acabarme ni realizarme más que en dependencia de algún otro. Dios, por su parte, no puede querer más que la plenitud de mi cumplimiento. Pero la libertad humana tiene la facultad de poder decir *no* a esa atracción que la realizaría. La fuente del mal es ese poder de ruptura vinculado a la libertad. El mal moral no consiste en «salirse de la regla», sino en «negarse a entrar en ella». Yo puedo querer no referirme a nadie más que a sí mismo y, por eso mismo, perder la realidad que sería mi cumplimiento.

Hablar de «privación» sin añadir enseguida la idea de acabamiento y de superación del hombre equivale a aceptar la caricatura atroz de un Dios sádico, que ha creado a unos seres libres y por tanto falibles para satisfacer su complacencia estética. La verdad es que si Dios creó unos seres libres, fue para *conformarlos mejor a él mismo,* para darles el poder de decidir por sí mis-

23. Sigue en pie el escándalo por excelencia del inacabamiento de la muerte. Solamente la posibilidad de una superación inconmensurable puede abrir aquí un camino que sea proporcionado.

mos de su libre cumplimiento mediante una respuesta de amor a aquel que se presenta como mendigo de su cariño.

Estas indicaciones trazan un camino, pero no solucionan las cuestiones concretas del hombre frente al crimen, el odio, la injusticia y el martirio del inocente. Al enigma del pecado Cristo no presenta una explicación metafísica, sino una intervención, una presencia: el castigo del inocente en lugar de los pecadores. Que lo comprenda el que pueda.

5. *Cristo frente al pecador*

No tenemos ninguna otra forma de conocer los planes de Dios sobre el pecado más que a partir de Cristo. Si es posible comprender alguna cosa en todo esto, tiene que ser mirando a Cristo. Si tiene que venir la luz, ha de ser de él, que ahonda el misterio en lugar de eliminarlo, pero que se hace más intensa a medida que la vamos acogiendo.

Desde el Génesis hasta el evangelio, desde Oseas hasta Juan, la Escritura no deja de presentar a Dios como un «amante». La creación es una historia entre dos en donde el *sí* de Dios solicita el *sí* de su criatura. La creación, para acabarse, necesita el consentimiento del hombre, ya que Dios no crea unos esclavos como quería el gran inquisidor, sino unos seres libres. Dios no es un déspota, sino un enamorado: invita, llama, suplica. «¡Si quieres!». Dios ama lo bastante a los hombres para abandonar su poder y correr el riesgo de que lo rechacen. Si hay un infierno, será el que cada uno haya querido. En efecto, el hombre puede eludir esta colaboración, sofocar esta llamada y hundirse en el fracaso, en la «des-creación» del universo, pero no puede impedir al amor que siga amando. A medida que se comprende a Dios y su amor, se entra en el abismo de su cariño y de su fragilidad. Creando seres libres, Dios acepta verse crucificado por quienes se niegan a amarlo, pero no puede dejar por ello de permanecer siempre «en estado de amor» [24].

En la perspectiva de la revelación es preciso invertir la negación de Camus y de Iván Karamazov. En vez de decir: «Si el mal existe, Dios no existe», hay que decir: «Si el martirio de los

24. M. Zundel, *J'enrage quand on dit: Dieu permet le mal*: Choisir 193 (1976) 14-17; Id.: *L'évangile intérieur,* Bruges 1977, 74-85.

inocentes es tan grave, es que Dios existe y él es la víctima junto con el inocente». Si el pecado es tan monstruoso, es que afecta al hombre en su dignidad infinita. Precisamente porque existe Dios, el mal puede tener ese rostro tan horrible, tan escandaloso, de una traición. Se toca a Dios en ese inocente, crucificado con él.

El pecado somos nosotros mismos «en estado de repulsa». Ante una humanidad obstinada, cerrada sobre sí misma, amurallada en su rebeldía, ¿qué puede hacer el amor sino seguir amando, lo mismo que sigue amando el esposo herido por la traición de la esposa y que le ofrece su fidelidad desgarrada y desgarradora, con la esperanza de que el amor responda finalmente al amor?

Así es precisamente cómo se revela Cristo en sus parábolas, en sus actitudes, en sus gestos, que son verdaderos signos. Ante la samaritana, ¿habríamos actuado nosotros como Cristo? A aquella pecadora él le propuso el camino de la más alta reconciliación. ¿Habríamos escogido nosotros a unos traidores, como Pedro y como Judas, para depositar en ellos nuestra confianza? A los ojos de Cristo el más miserable es capaz de más acendrado amor, el mal ladrón es el primer candidato para el reino de los cielos. La originalidad del cristianismo está en haber definido las relaciones del hombre con Dios, de la ruindad infinita con la grandeza infinita, en términos de «reciprocidad». Dios espera ser amado como pago de su amor, y por amor a nuestro amor nos da la facultad de poder romper o aceptar su cariño. Es el sentido de la parábola del hijo pródigo. Dios juega a la libertad: se calla ante nuestra marcha a tierras lejanas; cuando vuelve el hijo después de dilapidar todo lo que había recibido, no es la cólera ni la justicia ni el perdón lo que asoma en el rostro del padre; es el padre que espera al hijo, que lo ve venir de lejos, que interrumpe sus excusas, que manda traer los vestidos, el anillo, los zapatos, que corre al encuentro de su hijo y se arroja a su cuello, porque el que más sufre es también el que más ama. Dios ama, pero «a la medida de Dios», con un amor *totalmente distinto* del de los hombres. La primera víctima del pecado es Cristo.

El lavatorio de los pies anticipa la actitud de Cristo, definitivamente fijada en la «plástica» de la cruz. Al celebrar su última cena con los suyos, Cristo se arrodilla, se rebaja para lavar los

pies de sus discípulos, incluido Judas. Encuentro del amor y del odio, de la luz y las tinieblas, de Cristo y satanás, del poder del mal y de la omnipotencia del amor. Porque aquí la omnipotencia es la de la fragilidad, la del rebajamiento, la de la pobreza. Deliberadamente Cristo asume la condición de esclavo, totalmente al servicio de los demás, a merced de todos ellos hasta ese servicio que consiste en salvar a los demás a costa de su propia vida. La cena, el lavatorio de los pies, la cruz: es siempre el amor que se entrega, por amor, para desarmar el odio y la repulsa. Y el drama del hombre es el de no creer en el amor que Dios le tiene.

6. *El Dios crucificado, única respuesta*

A las preguntas del hombre sobre el problema del pecado Dios no responde con una explicación filosófica; pero tampoco se muestra indiferente ante el pecado y sus estragos. La respuesta de Dios es el rostro desfigurado de su Hijo, «crucificado por nosotros». El encuentro con ese rostro es la respuesta más decisiva y más desconcertante al problema del mal. Sin la cruz Dios estaría por una parte y nosotros por otra. Pero por la cruz Dios se pone al lado de las víctimas, de los torturados, de los oprimidos, de los degradados. La fe cristiana se mantiene o se derrumba ante esta mirada: «Señor, muéstranos tu rostro y nos veremos a salvo» (Sal 80, 4).

Es conocida aquella dramática conversación que describe G. Bernanos en *El diario de un cura rural*[25] entre el párraco y la castellana del lugar que había perdido a su hijo en edad muy joven y vivía llena de odio y de rebeldía contra Dios. Ella odia a Dios y el cura, tímidamente, se atreve a hablarle de resignación. «Si no estuviera resignada —le contesta la condensa—, estaría ya muerta». Apenas consciente de sus palabras, el párroco prosigue: «No hay que regatear con Dios. Hay que rendirse ante él sin condiciones. Déselo todo y él le devolverá más todavía»[26]. La condesa replica con obstinación: «Si en este mundo o en el otro hubiera algún sitio en donde Dios no existiera..., yo me llevaría allá a mi pequeño que murió y le diría a Dios:

25. G. Bernanos, *Journal d'un curé de campagne,* Paris 1936.
26. *Ibid.*, 187.

¡Date ahora la gozada de aplastarnos! ». El cura pensaba en los sollozos y estertores de nuestra pobre humanidad aplastada. Dijo: «Señora, si nuestro Dios fuera el de los paganos o el de los filósofos..., podría refugiarse en lo más alto del cielo, pero nuestra miseria lo precipitaría desde allí. Usted sabe, sin embargo, que nuestro Dios ha tomado la delantera. Puede usted mostrarle el puño, escupirle en la cara, clavarlo finalmente en una cruz. ¿Qué importa?... Eso ya está hecho, hija mía... El infierno consiste en no amar». Entonces, al cabo de sus fuerzas, agotada por una lucha interior que duraba ya once años, la condesa se rinde. Con un gesto rápido tira al fuego el puñado de rubios cabellos de su hijo que conservaba en un medallón, como testimonio contra Dios. Acababa de librarse de una soledad terrible: se había encontrado con el inocente desfigurado. Y de pronto su corazón se abrió. La esperanza entró en él, ensanchándolo e invadiéndolo como un aliento de primavera. En la mirada de Cristo había encontrado de nuevo la serenidad, la paz, el gozo inconmensurable. La noche siguiente, destrozada sin duda por la agonía que había estado viviendo tantos años, la castellana moría, reconciliada con el amor [27]. Dos corazones aplastados por el mismo peso; pero el amor había prevalecido sobre el dio.

De forma parecida, si nosotros queremos comprender sin eludir el problema, tenemos que confiar en la cruz, en esa locura a los ojos del mundo que se revela más sabia que cualquier explicación, más fuerte que cualquier crítica, más poderosa que cualquier violencia. Lo que la cruz nos enseña es que el primero que se ve afectado por la libertad que nos ha dado es Dios mismo; muere por ella. La ley suprema del mundo no es una ley cosmológica, sino la de un diálogo misterioso establecido entre la libertad humana, a la que se le ha dado la posibilidad de pronunciar la última palabra, y la libertad de Dios cuyo última palabra no es una palabra, sino un hecho, una *pasión* que nos descubre hasta dónde llega el pecado, pero al mismo tiempo hasta dónde llega el amor. No se aplasta la rebeldía desde fuera, sino que se la hunde en el abismo del amor. En vez de tropezar con la resistencia, el hombre sólo encuentra unos brazos extendidos. Para desarmar nuestras rebeldías, Dios pro-

27. *Ibid.*, 185-193.

pone una sobreabundancia de amor. Sobre la cruz levantada en la encrucijada de los siglos él se convierte en el contrapeso del amor desgarrado, sangriento, desequilibrando, en cierto modo, por exceso de todo el peso de nuestros desórdenes, apagando todos nuestros odios. Cristo en la cruz logra ponen en el mundo un amor mucho más grande que todo el odio que podrán acumular los hombres a lo largo de la historia [28].

Por consiguiente, tenemos que revisar todas nuestras ideas sobre Dios. Por respeto a nuestra libre decisión Dios se deja aplastar y crucificar por el pecado. Cuando David se enteró de la muerte de su hijo Absalón, exclamó: «Hijo mío, ¡ojalá hubiera yo muerto en tu lugar!» (2 Sam 19, 1). Cuando Dios ve cómo sus hijos eligen la muerte negándose a responder a su llamada, ocupa su lugar: muere por ellos, haciéndose su «responsable». De este modo la cruz nos lleva hasta un mundo situado más allá de toda justicia, al universo del amor, pero de un *amor totalmente distinto,* que es misterio, porque está hecho «a la medida de Dios».

El pecado tiende a eliminar a Dios; Dios se deja eliminar, sin decir nada. En ninguna parte Dios es tan Dios como en la cruz: rechazado, maldecido, condenado por los hombres, pero sin dejar de amarlos, siempre fiel a los hombres que lo rechazan, siempre «en estado de amor». En ninguna parte Dios es tan poderoso como en su impotencia. Si el misterio del mal es indescifrable, el del amor de Dios lo es más todavía.

La cruz es la última tentativa del amor para disolver en nosotros el odio, para desarticular el egoísmo, para descrucificar a Dios. Pero entonces, ¿qué es lo que hay en el hombre, en esta humanidad pervertida, para que se provoque en Dios tal exceso de amor, sino la posibilidad que tenemos de nacer al amor, de engendrar en nosotros mismos un nuevo ser, libre y liberado para siempre, un «hijo» que pueda introducirse en la vida trinitaria? Colgando del árbol de la cruz, Cristo invita a los hombres a ponerse en manos del Padre, como unos hijos concebidos por su amor.

28 B. Bro, *o. c.,* 77-89.

La cruz de Cristo y la muerte de Dios es el colmo de la sinrazón, la victoria más asombrosa y más alucinante de las fuerzas del mal sobre aquel que es la vida, el poder. Pero al mismo tiempo es la revelación de un amor que se impone al mal, no por la fuerza, no por un exceso de poder, sino por un exceso de amor que consiste en recibir la muerte de manos de la persona amada y en sufrir el castigo que se merece con la esperanza de convertir al amor su amor rebelde. La omni-debilidad de Dios se convierte entonces en su omni-potencia. «Las grandes aguas no podrán apagar el amor, ni los ríos sumergirlo» (Cant 8, 7). Este misterio del amor que se entrega es todavía más insondable que el del amor que se rebela. «Sí, Dios amó tanto al mundo que entregó a su Hijo único para que todo el que cree en él no muera, sino que tenga vida eterna. Porque Dios no envió su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él» (Jn 3, 16-17). «Sí —dice san Pablo—..., nosotros predicamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necedad para los paganos, pero para los que son llamados... poder de Dios y sabiduría de Dios. Porque lo que es locura de Dios es más sabio que los hombres, y lo que es debilidad de Dios es más fuerte que los hombres» (1 Cor 1, 22-25). «El que no ama, no ha conocido a Dios, porque Dios es amor» (1 Jn 4, 8). ¿Qué podía hacer el amor que no haya hecho?

En adelante vivimos nuestra vida presente en la fe en el Hijo que nos ha amado y se ha entregado a sí mismo por nosotros (Gál 2, 20). No somos ya nosotros los que vivimos, es decir, nosotros mismos encerrados egoístamente en nuestro propio yo, sino que es Cristo el que vive en nosotros. Vivimos de un amor entregado, generoso, para con Aquel que antes se dio y se entregó por nosotros [29].

En Jesucristo y en su cruz es Dios el que reconcilia consigo al mundo (2 Cor 5, 18). En adelante somos hijos de Dios y su Espíritu habita en nosotros. Pero para transformar de este modo nuestra condición fue menester que Dios se hiciera solidario de los hombres, que se hundiera (sin conocer por ello el pecado) en ese abismo de la «ausencia» que había abierto la repulsa y la rebeldía de los hombres. Hacerse así solidario de los hombres

29. Constitución pastoral *Gaudium et spes*, 22.

pecadores es algo más que morir por ellos, representándolos de una forma exterior; es algo más que asumir su destino ante la muerte; es algo más que morir por amor al Padre. El acto redentor consiste en asumir de una forma absolutamente única todo el pecado del mundo. Porque *sólo* el acto del Hijo, en su doble naturaleza a la vez divina y humana, es capaz de asumir semejante misión. Cristo es el único punto de convergencia en el que todas las cosas se cumplen, se superan, quedan abolidas y sustituidas por la obra *única* que Dios realiza en cuanto *hombre,* y que Dios *solamente,* en cuanto *hombre,* puede realizar. Por eso mismo es por lo que sólo él puede hacer participar de su cruz única a los hombres, sus semejantes, con los que es más solidario que ningún otro hombre, y esto en la muerte en la que todos somos absolutamente solidarios [30].

A la seriedad del Cristo crucificado, entregado por nosotros, tiene que responder la seriedad de nuestro amor, que calma toda rebeldía y disuelve toda negativa en la incandescencia del amor trinitario, del Padre que entrega a su Hijo por su sobreabundancia de amor a los hombres.

7. *Del pecado al amor*

El cristianismo no suprime el mal, el pecado, la muerte. No es una religión de consuelo, ni de distracción, sino una religión de conversión. El amor abre una brecha en el imperio del mal y de la muerte, que se abre hacia la vida eterna. La respuesta que da el cristianismo al pecado es el amor que desarma, invitando a todos a desarmarse por amor. El mensaje del cristianismo es un mensaje sobre el sentido de la libertad y del amor y sobre el dinamismo omnipotente del amor. Si hay una victoria sobre el mal, esa victoria la alcanza un amor más grande que el odio. Cristo es ese amor en estado puro; por eso puede triunfar de nuestras rebeldías limitadas.

Esta es la historia de todos esos cambios de situación que llamamos «conversiones» y que en un instante hacen un santo de un pecador, de un criminal. Paradójicamente, según el evangelio (Lc 15, 17-20), es el pecador en su bajada a los infiernos

30. H. U. von Balthasar, *El misterio pascual,* en *Mysterium salutis* III/II, Madrid 1971, 218-236.

el que está más cerca del reino. En efecto, muchas veces nos complacemos en una especie de mediocridad, equidistante de la santidad y del bandolerismo. Esta complacencia nos impide ver los abismos que hay en nosotros y que el pecador, ya en el fondo de su miseria, percibe con frecuencia mejor que el «justo». Su miseria incluso puede convertirse en un «atajo» para llegar al amor y «precipitarlo» en Dios. Es verdad que Dios nos comprende, pero sin hacerse cómplice de nuestras mezquindades. Lo que se nos pide es que no nos neguemos a reconocer lo que somos de verdad, clasificándonos en una «honrosa» medianía. El pecador, el criminal, que «no se toma por otro distinto», posee ya ese corazón roto por donde puede entrar la misericordia. Se reconoce «pecador amado» [31]. Nuestras resistencias, nuestros fariseísmos, son necios y falsos. Todos somos culpables; todos tenemos necesidad de desarmarnos ante el amor y de reconocernos prisioneros del pecado, pero amados por Dios; y jamás seremos amados por un amor más grande.

La respuesta del cristianismo al problema del mal relativiza o elimina un gran número de pseudo-soluciones: a) los *moralismos,* para quienes la cuestión del mal se resuelve en la obediencia a la ley, en la satisfacción de una buena conciencia, en la resignación en medio de la prueba, en el distanciamiento frente a los pecadores; pero olvidando que el mal sigue estando donde estaba, en el corazón del hombre, como una posibilidad permanente y continua; b) los *maniqueísmos,* que conciben el mundo como un campo de batalla en el que se enfrentan los buenos y los malos, concretamente los *nuestros* contra los *otros*; se trata de una visión simplista, ya que la cizaña y el buen trigo siguen estando mezclados en los asuntos de este mundo. Pretender eliminar el mal de un solo golpe, con una última guerra que mate a la guerra, con una revolución buena y definitiva que establezca la justicia para siempre, es la suprema ilusión, ya que la libertad y la gracia pueden desplazar o hacer saltar en cualquier momento las fronteras mejor establecidas; c) los *prometeísmos,* para los que el mal consiste por entreo en una alienación que, al no saber ni poder, hace al hombre dependiente de las fuerzas naturales y de las influencias sociales que habrá de

31. B. Bro, *o. c.,* 145-152.

dominar algún día con su instrumental técnico. La alienación cesará gracias a la planificación racional de la existencia actual y de la felicidad venidera. Pero no hay nada tan equívoco como esta noción de dominio del mundo. Las técnicas pueden esclavizar al hombre bajo el hombre gracias a unos medios de explotación y de manipulación cada vez más refinados, cada vez más despóticos. Aunque una sociedad técnicamente impecable llegara a procurar a cada uno su ración de pan y su ración de cultura, esa misma planificación provocaría tremendas frustraciones, represiones agresivas, la inquisición de las conciencias, la proscripción de las libertades; la historia contemporánea ilustra con demasiada abundancia que estas amenazas no tienen nada de utópicas.

El cristianismo es prometeico, pero a su manera, es decir, proponiéndose un dominio de la naturaleza y la consecución de un orden más digno de Dios y del hombre en contra de las falsas fatalidades de la miseria y de la injusticia. Este dominio del mundo asocia al hombre a la obra todavía inacabada de la creación y de la redención. Sin embargo el cristianismo, al anunciar una salvación ya cumplida y que todavía está por hacer, es más optimista que todos los optimismos y más pesimista que todos los pesimismos [32]. Estas dos actitudes ocupan su propio lugar en un mundo que no es todavía el reino definitivo. Todos estamos aguardando ese mundo nuevo en el que ya no habrá llanto, ni mal, ni muerte (Ap 21, 4). Pero entre tanto se abre a nuestra vista una desproporción tan grande entre lo que viene y lo que estamos viendo que la fe misma se ve como arrastrada por el vértigo. Ante la densidad del mal, ante su fuerza continuamente renovada, su amplitud, su proliferación, su violencia exasperada, el choque resulta demasiado fuerte. Mientras el mal tiene todavía el juicio suficiente para mantenerse dentro de ciertos límites, podemos resistir. Pero a veces se desencadena con tal virulencia que todos tenemos miedo de hundirnos. Y entonces gritamos al Señor: «Sálvame, que estoy a punto de perecer». ¿Habríamos resistido nosotros en las condiciones de nuestros hermanos de Dachau, de Buchenwald, de Auschwitz, de Camboya, de Chile? Es preciso ser fariseos o ser ingenuos para pretender

32. E. Borne, *o. c.*, col. 122-136.

que no nos veremos nunca bajo la opresión del mal o el horror de la injusticia.

Sí, nuestra fe sigue estando expuesta al escándalo de la iniquidad, expuesta a la prueba y sin la certeza de salir de ella. Pero precisamente, si nuestra fe es vulnerable, es que existe. Algún día, todos nosotros nos veremos pasados por la criba de la exacerbación del mal. Sin embargo, nuestra fe proclama que, si todos los consuelos de la tierra no tienen ningún peso ante el mal, todavía es menor la proporción que hay entre el peso de ese mal que sufrimos y el peso de la gloria venidera, de la gloria que nos espera y que está ya presente en nosotros. Es verdad que en determinados momentos el mal nos parece más violento, más duro, más incisivo que todo cuanto pudiéramos imaginarnos; es la hora del escándalo, de la prueba, de la oscuridad. Una prueba que nos hace descubrir que no tenemos aún la talla, que estamos *solos* ante el mal. Pero en un segundo tiempo descubrimos que todavía estamos más «inadaptados» a la inmensidad del bien que ha de venir. Al misterio aterrador del mal responde el misterio más impenetrable todavía de la felicidad que nos está preparada. Hay dos lugares, dos montañas que simbolizan este misterio: el Gólgota y el Tabor. Está el peso del mal, de la pasión; pero está el peso más intenso todavía de la gloria que se levanta, que va creciendo e invadiéndolo todo como esas auroras boreales que transfiguran la noche, ya poblada de estrellas. Yo he visto esa aurora boreal de Dios iluminar y transformar los rostros de los pecadores, de los moribundos cuyos ojos se volvían hacia Dios, fascinados ya por su gloria. Aceptemos el hecho de que no podemos presentar una victoria ostentosa sobre el mal; aceptemos más bien vernos desarmados por el amor, ya que Cristo fue el primero que se vio desarmado ante nuestra repulsa, en la debilidad de su amor.

BIBLIOGRAFIA

Barreau, J.-C.: *Où est le mal?* Paris 1969.
Borne, E.: *Le problème du mal,* Paris 1958; id.: *Mal,* en *Dictionnaire de spiritualité,* fasc. 74-75, col. 122-136.
Bouyer, L.: *Le problème du mal dans le christianisme antique*: Dieu vivant 6 (1946) 17-42.
Bro, B.: *Le pouvoir du mal,* Paris 1976.
Caraco, A.: *Essai sur le mal,* Neuchâtel 1966.
Claudel, P. - Maritain, J. - Gouhier, H. - Bouyer, L. - Marcel, G.: *Le mal est parmi nous,* Paris 1948.
Deman, Th.: *Le mal et Dieu,* Paris 1943.
Evdokimov, P.: *Dostoïevski et le problème du mal,* Bruges-Bruxelles-Paris 1978.
Geiger, B.: *L'expérience humaine du mal,* Paris 1969.
Gouhier, A.: *Pour une métaphysique du pardon,* Paris 1969.
Hainaut, F.: *Le mal, énigme scandaleuse, contestation radicale,* Paris 1971.
Journet, C.: *El mal,* Rialp, Madrid 1964.
Labbé, Y.: *Le sens et le mal. Théodicée du Samedi-Saint,* Paris 1980.
Maritain, J.: *Quelques réflexions sur le savoir théologique*: Revue thomiste (1969) 5-27.
Massabki, C.: *Cristo, liberazione del mondo oggi,* Roma 1975.
Nabert, J.: *Essai sur le mal,* Paris 1955 y 1970.
Rabut, O.: *Le mal, question sur Dieu,* Tournai 1971.
Ricoeur, P.: *Finitud y culpabilidad,* Madrid 1969.
Roqueplo, Ph.: *Experiencia del mundo, experiencia de Dios,* Salamanca 1969.
Sertillanges, A.-D.: *Le problème du mal,* 2 vols., Paris 1948-1951.
Tilliette, X.: *La légende du grand inquisiteur,* Paris 1956.
Verneaux, R.: *Problèmes et mystères du mal,* Paris 1956.
Von Balthasar, H. U.: *El misterio pascual,* en *Mysterium salutis* III/II, Madrid 1971, 143-335.
Zundel, M.: *Quel homme et quel Dieu,* Paris 1976; id.: *L'évangile intérieur,* Bruges 1977.

10

Autonomía, liberación y libertad

1. *Un problema de nuestros días*

Como hemos visto, el problema del mal nos reconduce al problema de una libertad que tiene el poder horrible de decir sí o no, de consentir o de rechazar al mismo Dios. Pues bien, he aquí que desde el siglo XIX el hombre discute incluso el hecho de su libertad. Pretende que está alienado en todos los niveles y por todas partes. Ya no es dueño de su propia casa, ni de su interioridad ni del ambiente que le rodea. Está encadenado. De ahí esa actitud de «hombre rebelde» [1], que desea sacudir todos los yugos que le esclavizan, para ser finalmente lo que es. Mejor informado que sus mayores, el hombre moderno, al constatar que su «libertad de hecho no ha crecido en proporción con la conciencia» que ha adquirido de ella [2], constatando además que es ésta la situación en que se mueven todos los seres humanos, ha tomado la decisión de rebelarse: «Me rebelo, luego existimos» [3]. Ya antes de Nietzsche encontramos en Max Stirner (1806-1856) una rebeldía en estado virulento. Stirner se empeña en barrer todo lo que podría negar o tocar al individuo. El es su propia ley, su propia verdad: «Me gustan todas las verdades que están *por debajo* de mí; pero no conozco una verdad *por encima* de mí, una verdad según la cual yo tenga que guiarme.

1. A Camus, *L'homme révolté,* Paris [149]1951.
2. *Ibid.,* 33.
3. *Ibid.,* 36.

¡Para mí no existe esa verdad, ya que no hay nada por encima de mí! »[4]. Por tanto, cada hombre es su norma absoluta: la autonomía, sin teonomía. La verdad, para cada uno, consiste en sentirse dueño y propietario de sí mismo. A partir de entonces no ha dejado de avanzar la oleada de la rebeldía, pasando del nivel del pensamiento al de la historia[5].

Nietzsche, considerando la muerte de Dios como un hecho adquirido, se vuelve contra todo lo que pudiera intentar sustituir falsamente a la divinidad destronada. La salvación se hace sin Dios, sobre la tierra; la divinidad es el espíritu individual. Marx, por su parte, quiere liberar al hombre de la explotación económica sometiendo a la naturaleza y sustituyendo el dominio de los amos por el de los esclavos. Para obedecer a la historia, la humanidad ha llegado a caminar hacia una esclavitud como nunca se había visto. Freud, finalmente, quiere liberar a los individuos del determinismo y de las cadenas de determinismos no vencidos.

Los movimientos contestatarios de los años 1968-1970 toman el relevo, a escala mundial y de forma abrupta, de todas las revueltas anteriores. Pero la novedad es la toma de conciencia de un estado de opresión, no sólo de los países pobres y subdesarrollados, sino incluso de los países ricos, burgueses, democráticos. Las poblaciones de estos países se sienten manipuladas, sometidas por los gobernantes, por las fuerzas económicas, por los medios de comunicación social que silencian, filtran o deforman los hechos, apagando de este modo la libertad y creando nuevas cadenas. La palabra mágica, «carismática», es la de *liberación* de toda forma de autoridad. No sufrir constricción alguna, no estar atado por ningún orden preexistente, querer y poder hacer lo que uno quiera, sentirse liberado de todo y de todos: tal es el ideal de la libertad. Se piensa que una sociedad que no conociera ni la contestación ni la violencia sería una sociedad apática, esclerótica, incapaz de renovarse, abocada a la muerte. Y así se llega a confundir la libertad con la anarquía y con el terrorismo, con el asesinato de todos los que piensan de otro modo. Se cree que basta con suprimir las instituciones, con romper los

4. G. Penzo, *Max Stirner, La rivolta esistenziale,* Paris 1971, 171.
5. Es la historia que vuelve a narrar A. Camus, *L'homme révolté.*

cristales, para que surja un orden ideal en el que cada uno goce de sus derechos sin los deberes correlativos. Se olvida generalmente que los privilegios de la dignidad humana, concretamente los de la libertad, suponen una dura conquista.

Incluso en el seno de la fe parece como si hubiera un conflicto entre la autonomía, la libertad de conciencia del hombre y los imperativos de la fe: los mandamientos de Dios, los mandamientos de la iglesia, las prescripciones del magisterio. A lo largo de los siglos la armadura de preceptos ha ido recibiendo tantas añadiduras que se parece mucho a una coraza sin fisuras. Los moralistas y los canonistas han catalogado y multiplicado las posibilidades de infracción con una precisión electrónica. No es posible actuar ni dar un paso sin el riesgo de cometer una falta. ¿Pero en qué se convierte entonces la libertad? Se ve el cristianismo como una religión de lo permitido y lo prohibido, más parecida a un código que a una vida, a una doma que a una educación. Incluso la gracia parece como si fuera una intervención que amenaza a la autonomía. ¿No será la caridad, presentada como el mandamiento nuevo, una determinación de la voluntad? ¿No destruirá en el hombre su libertad natural, que es el poder de determinarse a sí misma por el bien? ¿Acaso la voluntad no se mueve naturalmente en busca de su autonomía y de su independencia? Pues bien, la gracia constituye para el hombre en la abnegación de sí mismo, una dependencia todavía más grande respecto a Dios. La gracia se presenta como un doble atentado contra la libertad, porque o bien destruye la autonomía del hombre, o bien se le sobrepone como algo añadido, en contra de su inclinación natural [6].

¿Cómo resolver la antinomia entre una religión con unos preceptos que parecen imponerse desde fuera y la conciencia de una libertad experimentada como una fuerza de autodeterminación? Tal es el punto de convergencia de todos los movimientos que confluyen en esa repulsa radical a que estamos asistiendo y que mantienen unidos a muchos de nuestros contemporáneos que se rebelan contra toda heteronomía, es decir, contra toda regla de pensamiento o de conducta recibida desde fuera.

6. F. Bourassa, *La liberté sous la grâce*: Sciences Ecclésiastiques 9 (1957) 49-50.

El error del humanismo ateo no consiste en la pretensión de que la realización suprema del hombre reside en una libertad perfecta —ya que es precisamente esa la cima a la que Dios nos llama—, sino en su pretensión de conquistar sólo con los recursos naturales la deificación o la perfecta libertad a la que aspira. El cristianismo nos dice por el contrario que sólo a Dios pertenece naturalmente la perfecta libertad, pero que ésta se le concede al hombre, si él lo acepta, por medio de Jesucristo. Ejemplar de todos los seres humanos, Cristo accede a esa esfera de la libertad que buscan febrilmente todos los modernos. El cristianismo propone una libertad perfecta que completa y perfecciona a todos y a cada uno de los hombres. Se trata, por consiguiente, de mostrar cómo la iniciativa de Dios en Jesucristo es una invitación a entrar en el espacio en donde pueda desplegarse nuestra libertad, hasta su deificación.

2. *Autonomía, heteronomía, teonomía*

Antes de reflexionar sobre la libertad en régimen cristiano conviene señalar la ruta con unas cuantas consideraciones sobre la libertad en régimen humano [7].

La pura heteronomía no tiene ningún sentido, ya que ese ser no sería más que pasividad, pura sumisión a la ley, una especie de robot. El hombre libre se fija unos objetivos, actualiza para sí unos valores, se da una figura. En ese sentido cada hombre es para sí mismo su propia ley: es autónomo y responsable. Por otra parte, una autonomía total tampoco tiene sentido, ya que el hombre no es la fuente primera de su ley. Sólo en Dios coinciden la necesidad y la espontaneidad. En nuestro nivel de criaturas las cosas son de otro modo. Como nuestro ser es contingente, participado, limitado, no somos una regla absoluta para nosotros mismos; por eso nuestra autonomía es, en cierto sentido, heteronomía.

Sin embargo, esta dependencia original no destruye nuestra autonomía interna. Efectivamente, Dios no manda desde fuera,

7. J. de Finance, *Autonomie et théonomie,* en *Atti del Congresso internazionale* n. 5. *L'agire morale,* Napoli, 239-260; H. Bouillard, *Comprende ce que l'on croit,* Paris 1971, 69-95; F. Bourassa, *o. c.,* 49-66; J. Mouroux, *La liberté chrétienne,* París 1966.

al estilo de los hombres, sino en el fondo de nuestro ser, por el hecho de ser el creador. Propiamente hablando, Dios no manda, sino que *fundamenta* lo que llamamos mandamiento, es decir, la exigencia de sentido y de coherencia en el seno de la conducta humana. Esta exigencia es formulada por los hombres y es el hombre el que comprende que tiene su fundamento en Dios. Nosotros somos libres en el mundo, pero no hemos creado este mundo que contribuye a nuestro ser; no hemos creado esa libertad que somos. Todo esto se nos ha dado y se nos da en cada instante, para un tiempo provisional, ya que no podemos sustraernos a la muerte. Todo lo que somos, todo lo que hacemos, todo el sistema de nuestras relaciones humanas, la emergencia de nuestro propio yo libre en el seno de esas relaciones, la posibilidad de encontrar en ellas nuestro cumplimiento, todo eso tiene su fuente y su fundamento en otro distinto de nosotros mismos. Pues bien, ese otro es inmanente a nuestro ser, como su fuente última y su fundamento radical.

Por consiguiente, nuestra libertad se muestra como libertad que no es Libertad. Existe un orden de valores que no depende de nosotros. Por tanto, nuestra autonomía es una teonomía. Pero lejos de contradecir a la autonomía, la teonomía es su condición, ya que en Dios es donde la ley moral encuentra su poder normativo. Nunca somos libres más que en nuestra adhesión voluntaria a esa Libertad liberadora.

Como la propia persona, la libertad es un poder de autonomía y un poder de don; un poder de elección, inalienable, y un poder de acabamiento, que es una verdadera conquista. El problema de la personalización es un problema de liberación.

El acto de la libertad, que compromete a la persona por entero, es esencialmente una *opción*. En efecto, como el espíritu está abierto al infinito y no se encuentra nunca más que con seres finitos, siempre hay un abismo entre su deseo y sus objetos, su capacidad y sus realizaciones, entre lo que quiere y lo que se le ofrece, entre la «voluntad queriente» y la «voluntad querida» (Blondel). Ese abismo en su propio seno no puede colmarlo el espíritu. Se traduce allí su deseo de una finalidad absoluta gracias al deseo continuamente renovado de unas finalidades particularizadas. Mientras no vea a Dios y quede saciado en él, el hombre tendrá que escoger, tendrá que optar. Ese poder de esco-

ger es el poder que tenemos de orientarnos y de realizarnos respondiendo a nuestra vocación por medio de un acto que sea al mismo tiempo obediencia y don.

Pero este impulso, por muy bien orientado que esté, sigue siendo falible. La persona es realmente capaz del infinito, pero no es el infinito. Como la voluntad en este mundo no está necesariamente ligada al bien absoluto, puede separarse de él, puede engañarse, puede faltar a su propio objetivo y pecar. La voluntad está orientada hacia el bien, pero es capaz del bien y del mal y las fuerzas que pesan sobre ella la arrastran a menudo hacia el mal.

El primer problema verdadero es el del *sentido* de la libertad. La libertad no se nos ha dado por ella misma ni por un motivo cualquiera, sino para que nos realicemos. Sin embargo, uno puede querer realizarse, darse a sí mismo el ser, haciendo su propia voluntad sin más ni más o respondiendo a una vocación. Para los que se niegan a depender de algo o de alguien que les supere, la libertad se expresa manteniéndose independiente de toda llamada transcendente; para los otros la libertad se expresa entregándose al bien supremo, abriéndose a Dios. La libertad que se niega a sí misma es esencialmente anárquica, destructiva. La libertad que se da, es comprometida y constructiva. En el primer caso la libertad fija su impulso en un objeto finito (el arte, el poder, las riquezas, los honores), proclamándose dueña exclusiva de él. En realidad, el objeto de su libertad es su propio querer. En el segundo caso, sabiéndose orientado hacia Dios y llamado por Dios, el hombre se realiza dándose a algo que lo supera, que lo libera, que «realiza» su libertad. En ese don se da el reconocimiento y la aceptación de una dependencia radical. Esa libertad de don es un compromiso mediante el cual el hombre se posee y se realiza dándose a Dios. Pero semejante libertad supone una conquista lenta y difícil, un conocimiento y un dominio de los instintos que lo esclavizan; lleva consigo una liberación de sí mismo y una apertura al infinito. Pero el hombre que deliberadamente se orienta de esta manera hacia Dios que lo llama, *interioriza* las leyes y los mandamientos. *Ama* lo que se le *exige*. Y de este modo es «libre» [8].

8. J. Mouroux, *o. c.*, 55-59.

3. *Ley y libertad en el antiguo testamento*

Que la perfección de la libertad, que su verdadera autonomía se encuentra, no ya en el poder anárquico de poder hacer cualquier cosa, sino en la consonancia de la voluntad humana con la voluntad divina, que es el bien supremo, es lo que nos atestigua la Escritura, desde el éxodo hasta la cruz. La verdadera libertad que se escapa de todas las constricciones exteriores, de todas las servidumbres de la pasión, reside en una voluntad que tiende con todo su peso hacia Dios. La obligación, si todavía puede hablarse de obligación, es la del amor soberano.

La alianza es la categoría bíblica más adecuada para iluminarnos sobre las relaciones de Dios con el hombre. Desde el origen de la revelación, las relaciones de Dios con su criatura se expresan en términos de reciprocidad, de alianza de nuestra miseria con su grandeza infinita. Incluso la ley y los mandamientos, que parecen aplastar la libertad, deben comprenderse a partir de la alianza. Pero para comprender esta luz misma de la revelación sobre lo que llamamos los «imperativos» de la ley natural colocada en la conciencia del hombre, es preciso situarla en su contexto histórico que es el de la alianza del Sinaí y de la liberación de Israel [9].

La alianza tuvo un doble efecto. En primer lugar dio existencia a Israel como pueblo elegido, como pueblo de Dios; una pertenencia que se expresa en las fórmulas equivalentes «Yahvé, Dios de Israel», o «Israel, pueblo de Yahvé» (Ex 19, 5-6). En segundo lugar, la alianza dio a Israel una norma de vida libremente aceptada y destinada a conformar su conducta con las exigencias de Yahvé; este vínculo entre la alianza y la ley está atestiguado por todas partes en las tradiciones de Israel. La ley o el decálogo es la «carta magna» de la alianza.

La ley del Sinaí tiene tal importancia que más tarde los recopiladores de las tradiciones de Israel creyeron que era posible insertar en esa legislación otras prescripciones anteriores o pos-

9. E. Hamel, *Les dix paroles, Paris-Montréal* 1969; G. Helewa, *Legge divina positiva e teologia morale. Valori cristiani della Legge mosaica alla luce dell'alleanza del Sinai*: Ephemerides Carmeliticae 18 (1967) 226-261; J. L'Hour, *La morale dell'alliance,* Paris 1966; D. J. McCarthy, *Treaty and covenant,* Roma 1963.

teriores a la ley. Más aún, no hay más legislador que Moisés y ninguna otra ley puede existir fuera de la ley mosaica, ya que la existencia de la nación se basa en la alianza, de la que Moisés fue el legislador. Separada de la alianza, la ley no solamente perdería su sentido, sino su misma existencia. La ley no es una palabra humana, sino divina. Por eso, en el libro del Exodo se le designa como «las diez palabras de Yahvé» o «las palabras de la alianza» (Ex 34, 27-28).

Pero la revelación es siempre acontecimiento y palabra, historia y comentario (*Dei verbum,* 2). Por eso la ley no puede comprenderse más que a la luz de esos acontecimientos que le confieren un sentido, a saber, la liberación de Egipto y la alianza.

La ley guarda relación con la liberación de Egipto. La frase que introduce el decálogo —«Yo soy Yahvé, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre» (Dt 5, 6)— adopta el lenguaje de la reciprocidad. Subrayemos cómo Dios interpela a unos hombres liberados en unas circunstancias desesperadas; interpela como Dios salvador de la vida y de la libertad. En otras palabras, Israel recibe el don de la ley después de haber recibido el don de la libertad. La ley es promulgada en aquel momento histórico en que Dios dio literalmente la vida a su pueblo. En virtud de este acto salvador, puede pedirle a Israel un servicio exclusivo, es decir, la observancia de sus diez «palabras», que son las estipulaciones de la alianza propuestas por Dios. Así pues, la historia es el fundamento de la ley, mientras que la ley es consecuente al acontecimiento de la salvación; todo ello en plena conformidad con una economía en la que Israel se ve llamado a colaborar con Dios.

La ley guarda además relación con otro hecho histórico, a saber, la alianza del Sinaí. En este hecho de la alianza hay que advertir que es Dios el que toma la iniciativa (Ex 19, 3-5); más aún, antes de que sea propuesta esta alianza, hay una apelación a la liberación gratuita y a la elección graciosa por parte de Yahvé. Por su mediador Moisés, Dios da a conocer su designio de convertir a Israel en compañero, en colaborador. El pueblo responde entonces libremente: «Haremos cuanto ha dicho Yahvé» (Ex 19, 8). Después del rito de aspersión con sangre, Moisés dice: «Esta es la sangre de la alianza que Yahvé ha hecho con vosotros, según todas estas palabras» (Ex 24, 8). La libre acep-

tación de la ley del decálogo deja concluida la alianza; por tanto, está claro el vínculo entre la alianza y la ley, ya que el decálogo es «el libro de la alianza» (Ex 24, 7). Este vínculo es tan estrecho que los dos términos pueden intercambiarse entre sí (Dt 4, 13; 2 Re 17, 37-38).

En este contexto histórico, el sentido religioso de la ley resulta perfectamente visible. En efecto, por una parte la gracia precede a la ley. Dios no empieza diciendo: «Debes hacer esto», sino: «Yo te he hecho salir de la tierra de Egipto». La buena nueva de la salvación viene al principio, no al fin. Solamente después de haber salvado a su pueblo, después de haber ofrecido su alianza y de haber recibido la respuesta de Israel, es cuando Yahvé proclama: «No habrá para ti otros dioses delante de mí» (Ex 20, 3). El indicativo precede al imperativo. La ley no puede comprenderse más que en este contexto de salvación: Dios se dirige a un pueblo liberado y libre.

Por otro lado, no existe alianza sin ley, ya que la ley forma parte integrante de la alianza. ¿Cómo podría existir una alianza, una verdadera comunión entre Dios y el hombre, si el hombre no adoptase un estilo de vida conforme con su alianza con Dios? En resumen, la ley expresa la naturaleza y la cualidad de esa intimidad de vida que tiene que existir en adelante entre Yahvé y su pueblo. El Dios santo quiere un pueblo santo, es decir, íntimamente unido a su voluntad. Pues bien, el decálogo es precisamente el signo concreto que manifiesta a Israel como pueblo *de* Dios, como propiedad suya: «Seréis mi propiedad personal entre todos los pueblos» (Ex 19, 5). Esta fórmula resume toda la alianza en su dimensión moral y religiosa. Más claramente todavía leemos en Jeremías: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo», y a continuación: «Seguiréis todo camino que yo os mandare» (Jer 7, 23). Iguamente, en el nuevo testamento, la observancia de los mandamientos del Señor —amor a Dios y amor al prójimo— es la señal de que los cristianos son verdaderamente discípulos de Cristo y de que pertenecen al pueblo de Dios (Jn 13, 35).

La ley, en el antiguo testamento, se concibe esencialmente como un don de Dios: signo de una alianza establecido como gratitud por el beneficio de la vida y de la libertad. Por eso el Deuteronomio tiene cuidado en señalar que la observancia del

decálogo debe ser una respuesta de amor y de gratitud: «¿Qué te pide tu Dios, sino que temas a Yahvé tu Dios, que sigas todos sus caminos, que le ames?» (Dt 10, 12-13). Si Dios pide entonces amor, es para que el amor sea el motivo inspirador de la obediencia a los demás preceptos. De este modo la ley queda *interiorizada.* La fuente de la obediencia está en el corazón del hombre; es el amor el que hace que se acepten los mandamientos: «La palabra está bien cerca de ti, está en tu boca y en tu corazón para que la pongas en práctica» (Dt 30, 14). Acogida y vivida en el amor, la ley está destinada a acercar a Dios, a desarrollar una amistad cada vez más íntima con el tres veces santo.

Así pues, el decálogo se presenta como una exigencia interna de la vocación de Israel; expresa cómo tiene que vivir un pueblo llamado por Dios y consagrado a él. De forma análoga, en el nuevo testamento, si los cristianos son «llamados» por Cristo para hacerse hijos de Dios, tienen que vivir según esta vocación. La vocación de Cristo tiene como corolario necesario una vida según Cristo; los preceptos acompañan a la vocación.

En este contexto el decálogo no es un simple código de derecho natural, sino palabra de Dios. Es verdad que expresa en su materialidad las exigencias fundamentales de la naturaleza humana creada por Dios, y por consiguiente protege al hombre contra sí mismo. Pero en su contexto histórico es ante todo la expresión de la voluntad de Dios de gracia y de salvación; no es un simple código abstracto, sino una respuesta personal de gratitud al Dios que liberó a Israel en un momento crítico de su historia. Por otra parte, al haber sido liberado y salvado todo el pueblo y al haberse concluido la alianza con todo el pueblo, es también todo el pueblo el que está llamado a manifestar su agradecimiento por medio de su obediencia a la ley. Sobre todo, si se tiene en cuenta que la fidelidad a Yahvé está destinada a asegurar la unidad y la cohesión de todo el pueblo.

Desgraciadamente la larga historia de las infidelidades de Israel demostró la impotencia de la ley para mantener al pueblo en la fidelidad a la alianza. Pero Yahvé, fiel a sus promesas, revela a Jeremías su designio de reunir a Israel por medio de un pacto indestructible. Jeremías anuncia que habrá una nueva alianza y que la ley estará escrita en adelante en los corazones: «Pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré» (Jer 31,

33). La alianza que anuncia Jeremías manifiesta por tanto una superación del juridicismo y del legalismo; la ley pasa de fuera adentro y será eficaz. Nunca hasta entonces se había presentado hasta tal punto la ley del Sinaí como camino de interiorización espiritual para la santificación del individuo. No obstante, el término de ley podía seguir siendo ambiguo. En la descripción de la nueva alianza que nos presenta Ezequiel (36, 26-27), Dios promete dar un corazón nuevo, un espíritu nuevo: él pondrá su espíritu en nosotros. La ley se convierte en principio de acción y no solamente en norma para dirigir la acción: no es otra cosa sino el Espíritu de Yahvé. El Espíritu llevará a cabo una transformación radical del centro vital del ser humano, en una especie de nueva creación que produce un nuevo instinto. El concepto de ley interior de Jeremías se encuentra ligado a Ezequiel a una teología del Espíritu. En Jeremías Dios da una ley escrita en el corazón; en Ezequiel el don recibe un nombre determinado, el de Espíritu. Resulta evidente que la renovación anunciada proviene, no ya de fuera ni de los esfuerzos del hombre, sino de Dios mismo. En Ezequiel la novedad no es la alianza, como en Jeremías, sino el corazón y el Espíritu; significa la transformación interior del hombre. El Espíritu de Dios servirá de ley; se pasa de la ley escrita en el corazón al Espíritu, ley viva que actúa en el corazón. Finalmente, en el Deutero-Isaías (42, 6) el mediador de la nueva alianza será el siervo doliente, es decir, el Hijo de Dios. La ley fue dada por Moisés; la gracia ha sido dada por Cristo (Jn 1, 17)[10].

De esta forma, a lo largo de todo el antiguo testamento asistimos a una interiorización progresiva de la ley. En un primer tiempo la ley es la palabra de Dios fiel y misericordioso dada a su pueblo amado; luego, es inscrita por Dios mismo en lo íntimo del corazón. Israel había ido poco a poco separando a la ley de su autor, de Dios. Ahora, la adhesión a la ley es adhesión a Dios mismo. Mediante la ley, poco a poco, Dios se fue preparando un nuevo pueblo, su iglesia. Por la sangre de Cristo se ha establecido una nueva alianza entre Dios y los hombres.

10. E. Hamel, *Alleanza e legge. Storia di un'interiorizzazione progressiva*: Rassegna di Teologia 16 (nov.-dic. 1975) 513-532.

Esta alianza descansa no solamente en el don exterior de una ley positiva, sino en una gracia que transforma el corazón del hombre en un corazón filial y le confiere la posibilidad de decir, como Critso: «*Abba, ¡Padre!*». El decálogo sigue vigente, pero ahora es el don del Espíritu el que une la voluntad del hombre a la voluntad de Dios. La ley positiva no queda suprimida, pero gana en eficacia, gracias al Espíritu que mora en nuestros corazones. La observancia de los mandamientos de Cristo se presenta más que nunca como una respuesta de amor filial a ese Dios que nos ha salvado por Jesucristo.

4. *La vida cristiana, vocación a la libertad*

San Pablo lo dice claramente: al hacernos cristianos, hemos recibido una vocación a la libertad (Gál 5, 13). En efecto, sin la gracia de Cristo la libertad está cautiva; al contrario, animado por el Espíritu, el cristiano se ve liberado de toda constricción exterior, liberado sobre todo de la única esclavitud verdadera, la del pecado.

El hombre aspira a la libertad, pero tiene conciencia del fracaso de sus aspiraciones. Aspira a librarse de toda alienación, pero no encuentra a su alrededor más que opresión en sus más diversas formas (económica, política, psicológica, espiritual). Más aún, todo lo que inventa para liberarse (técnicas, sindicatos, distracciones) desemboca en una nueva esclavitud. En el origen de este fracaso está el pecado, es decir, el propio hombre en desacuerdo consigo mismo, dividido, entregado a la hostilidad de la carne y del espíritu, cómplice del mal, en estado de conflicto crónico. La libertad se ve cautiva, tanto por dentro como por fuera.

Para liberarla, hay que transformar al hombre, ya que están afectadas las raíces mismas del hombre. Hay que llevar a cabo una renovación total del ser, un verdadero renacer en el Espíritu (Jn 3, 5). Esta gracia es un don inicial que ha de ser continuado por una conquista. Efectivamente, por la gracia se depositan en el alma, como un germen, las raíces de la libertad, pero es preciso que crezcan y se vayan robusteciendo. En cierto sentido todo se ha transformado, pero todo está aún por hacer. El fondo del alma es cristiano, pero todo lo demás está aún por

evangelizar. Cuanto más luche contra sus pasiones y las someta, más se liberará y romperá sus ataduras el cristiano. Cuanto más crezca y madure en él la influencia de Cristo, más se convertirá el amor en el principio de su acción y más se convertirá su vida en comunión con Dios y con su voluntad. El amor le inclinará al estilo de una ley y le hará obrar con plena libertad. La libertad tímida y frágil de los primeros días se irá haciendo poco a poco esa libertad frágil y vigorosa de los hijos de Dios. Si la persona está hecha para realizarse en la unión con Dios, en adelante responde ya a su vocación. Ya no hay dualidad en ella, pues hace lo que quiere y quiere lo que debe. La libertad cristiana es una libertad liberada [11].

San Pablo es el que mejor ha descrito esta condición del cristiano bajo la ley nueva, que él compara con la ley del antiguo testamento. Lo cierto es que el cristiano no vive ya bajo la ley, sino que lo mueve el amor: «Si sois conducidos por el Espíritu, no estáis bajo la ley» (Gál 5, 18); «ya no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia» (Rom 6, 14). Si esto es así, es que «la ley del espíritu que da la vida en Cristo Jesús te liberó de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8, 2). No se trata de sustituir el código mosaico por otro código más perfecto. La ley nueva difiere radicalmente de la antigua, ya que se identifica con la persona misma del Espíritu y con su actividad en nosotros; es un dinamismo nuevo, puesto en nosotros por el Espíritu. San Pablo habla a veces de *ley* y de *gracia*. Cuando habla de ley nueva, se refiere a Jeremías: «Esta será la alianza que yo pacte con la casa de Israel, después de aquellos días: pondré mi ley en su interior y sobre sus corazones la escribiré» (Jer 31, 33). Pero esa nueva alianza es el mismo Espíritu, que hace actuar en nosotros el amor, plenitud de la ley. Al código de la ley antigua responde, no ya un código nuevo, sino el don del Espíritu.

Al recibir el Espíritu que actúa en él, el cristiano se hace capaz de caminar según el Espíritu de amor, es decir, en conformidad con lo que exigía la ley antigua sin darnos fuerzas para ello. Si el cristianismo se reduce al amor (Gál 5, 14), es que el amor, más aún que un mandamiento, es un dinamismo, una fuerza de acción. Sin amor la ley no podía justificarse. Se concibe en-

11. J. Mouroux, *o. c.*, 99-113.

tonces que el cristiano, animado por el Espíritu, pueda al mismo tiempo sentirse liberado de toda ley exterior y llevar, sin embargo, una vida perfectamente moral y virtuosa: «Si vivís según el Espíritu, no daréis satisfacción a las apetencias de la carne». (Gál 5, 16). El que está animado por el Espíritu de amor, evita instintivamente todo lo que es carnal (Gál 5, 19-21a). «El fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad» (Gál 5, 22) o sea, todo el cortejo de virtudes cristianas. Sin tener necesidad de una ley que le obligue desde fuera, el cristiano, animado por el Espíritu, cumple toda la ley por amor.

No cabe duda que hay que evitar caer en la utopía. La verdad es que Cristo no ha venido a suprimir, sino a cumplir. El bautismo es un nacimiento, pero no un acabamiento, Cristo vive en nosotros, pero el viejo *yo* sigue aún con vida. La unción del Espíritu no ha impregnado todavía todos los repliegues de nuestro egoísmo tenaz. La ley es interior, pero exige ser interiorizada más profundamente todavía. Somos cristianos, pero todavía quedan en nosotros zonas de paganismo. Somos hijos de Dios, pero no tenemos aún la gloria de los hijos de Dios. Por eso la ley mantiene su utilidad, incluso para los justos, puesto que mientras estamos «en camino», nuestra libertad sigue expuesta y puede fallar. El mandamiento del amor es lo esencial, pero lo esencial no es todo. Hay que seguir avanzando por el camino accidentado de la vida cotidiana. Por eso el evangelio abunda en normas de vida práctica (perdón, servicio, humildad, etc.). El mismo Cristo recuerda el decálogo ante el joven rico. Los mandamientos de Dios y de la iglesia, lejos de oponerse al mandamiento del amor, son como su mediación necesaria y su traducción concreta. Las distintas obligaciones que contienen, concretan y actualizan el precepto general del amor según los detalles de nuestra vida. La apertura a lo infinito del amor no hace inútil la señalización del camino, para que no nos perdamos en medio de la oscuridad y naufraguemos. Los mandamientos siguen en pie, pero mientras que el judío del antiguo testamento se olvidaba frecuentemente del espíritu y sólo se atenía a la letra, el cristiano se siente en presencia de una persona viva; aquí es donde está la novedad. La ley es Cristo, amor vivo del Padre a los hombres. Pues bien, Cristo habita en nuestros corazones por

la fe (Ef 3, 17). «El amor de Cristo nos apremia» (2 Cor 5, 14). El amor de la persona de Cristo es el que lo inspira todo, el que lo vivifica todo, el que nos hace obrar según los preceptos, no ya por una mera observancia, sino por amor. Vivir como cristiano es adoptar el *estilo de vida* de Cristo, el Hijo en persona que ha venido a enseñarnos a vivir una vida de hijos; es adoptar la mentalidad y el gusto de Dios. «Vivir en el amor como Cristo os amó y se entregó por nosotros» (Ef 5, 2). Con esta condición, el cristiano es libre, ya que «donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17). El cristiano *ama tanto* que no puede menos de hacer y de querer lo que quiere Dios y Cristo. La vida cristiana no carece de normas, pero está más allá de las normas. Es una esclavitud de amor, fruto del Espíritu de Dios y por consiguiente libertad soberana [12].

De esta forma la gracia, lejos de ser un atentado contra la autonomía, cura y perfecciona la libertad para conducirla a la libertad divina (Rom 8, 21); supera todos los sueños, todas las ambiciones de los humanismos contemporáneos. La gracia es realmente la vida misma de Dios que se comunica a su criatura para regenerarla en su voluntad libre. La gracia, en el seno de la voluntad del hombre, es la irradiación de la caridad divina que alcanza a la operación voluntaria en su primer brote, para santificar en su misma fuente toda actividad que proceda de ese primer amor. La caridad, en el corazón de la criatura, se convierte en una participación en el amor divino de tal manera que el espíritu creado se pone a amar a Dios como Dios mismo, en virtud de su pura bondad, y a todas las cosas por causa de él. Esa caridad, que es puro don, es como un injertarse en el mismo Dios (Jn 15, 3-11); es un impulso, una inspiración del Espíritu divino en el corazón de la criatura, que hace vivir al hombre al ritmo de la vida de Dios, que lo anima con el mismo aliento, que le hace entrar en comunión con el Padre y el Hijo, para hacer de él un hijo de Dios: «todos los que son guiados por el Espíritu son hijos de Dios» (Rom 8, 14. 29; Gál 4, 6).

12. S. Lyonnet, *Libertad cristiana y ley del Espíritu según san Pablo,* en I. de la Potterie - S. Lyonnet, *La vida según el Espíritu,* Salamanca 1967, 175-202; G. Salet, *La loi dans nos coeurs,* en *Le Christ notre vie,* Tournai-Paris 1958, 137-199; J. Julien, *L'homme debout,* Bruges-Paris-Bruxelles 1979, 53-63.

Lo mismo que Dios, al crear al hombre a su imagen, le dio un amor al bien en general, que es la base de un amor natural a Dios, también por la gracia Dios infunde en el hombre un amor por el que ama a Dios por él mismo y a todas las cosas por él. Ese amor perfecciona la voluntad y la eleva por encima de su naturaleza; de este modo el hombre pasa de la condición de siervo a la de amigo (Jn 15, 15), comensal del Hijo y heredero de su reino. La caridad sana la libertad confiriéndole la vida divina (Rom 5, 21). Liberado de su egoísmo, rota la esclavitud de sus pasiones, el hombre vuelve a encontrar su autonomía y su señorío sobre las demás criaturas (Rom 6, 22). Sin embargo, esta liberación total sólo se realizará en la patria, en la intimidad de la vida trinitaria, cuando el alma, poseyéndose perfectamente a sí misma, pueda entregarse totalmente a Dios en los vínculos de un amor recíproco. La obra maestra de la gracia es la de poner a la criatura en una posesión tan completa de sí misma y de todos sus valores que pueda entregarse por completo a Aquel en quien ella posee la plenitud de todas las cosas. Cuanto más se encuentra de este modo la voluntad de acuerdo con la vida divina, animada de una misma inspiración, más comulga de esa soberana libertad que es la de Dios: «Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17).

Conviene subrayar una vez más que la gracia no es una imposición, una intrusión, una intervención amenazadora, una presión exterior, sino un *atractivo interior,* el más suave, el más íntimo, el más poderoso que se puede concebir: es un placer del corazón. San Agustín describió de forma admirable esa atracción divina: «No creas que eres atraído a pesar de ti; porque el alma también es atraída por el amor... Pero ¿cómo puedo creer por mi voluntad, si soy atraído? Yo te digo: es más todavía, puesto que soy atraído no según mi voluntad, sino por el atractivo del placer. ¿Qué es ese atractivo del placer?... Dadme a uno que ame y entenderá lo que digo; dadme a alguien que desee, dadme a alguien que tenga hambre, dadme a alguien que se encuentre perdido y sediento en su soledad y suspirando por la fuente de la patria eterna; dadme a esa persona y sabrá lo que digo... Presentadle un poco de hierba verde a una oveja y la atraeréis. Presentadle una nuez a un niño y lo atraeréis. Y la prueba de que lo atraéis es que corre, que es arrastrado por el amor, que

es arrastrado por el vínculo del corazón. Por tanto, si atraen esas cosas que se manifiestan a quienes las aman como delicias y placeres terrenos, ya que es cierto que *cada uno es atraído por el placer,* ¿por qué no decir que atrae Cristo revelado por el Padre? ¿Es que hay algo que desee el alma con más ardor que la verdad?» [13]. La criatura se siente deliciosamente arrastrada por una obligación que no es una imposición, sino un vínculo de amor. La voluntad tiende con todo su peso hacia Dios, pero por un impulso de amor, y al propio tiempo hacia su bien más alto, hacia su perfección [14].

En la cumbre del misterio reina una unidad tan profunda que llega hasta la identidad entre la ley, la gracia y la libertad perfecta. Paradoja de Dios, Cristo reduce en su persona todas las antinomias identificándolas en el amor, en el ágape. Pues bien, por su unión con Cristo el cristiano recibe el Espíritu, fuente viva adonde acuden a saciarse todos los que creen en él, liberados por la verdad que es él mismo: «la verdad os hará libres» (Jn 8, 32).

5. *Liberaciones humanas. Salvación y libertad*

En el nuevo testamento los cristianos son «llamados a la libertad» (Gál 5, 13). Y la acción salvífica de Cristo se define como una «liberación» (Gál 5, 1) o una «redención» (Mt 20, 28). Cristo, liberándonos de la carne, del pecado, de la muerte, de satanás, nos ha devuelto la verdadera libertad, la de los hijos de Dios.

Sin embargo, en las últimas décadas se observa en el lenguaje corriente, y hasta en el lenguaje teológico, cierto cambio de sentido. Bajo la influencia del pensamiento contemporáneo, hipersensible a los problemas de la opresión y de la liberación social, muchos se sienten inclinados a identificar la salvación con la liberación social. Se concibe la salvación como la plenitud de la libertad, pero insistiendo en las condiciones que permiten realizarla, especialmente la liberación de las opresiones sociales, políticas y económicas. Incluso se llega a conceder menos impor-

13. S. Agustín, *Tract. in Joh.* 25, 4 (PL 35, 1608 s; CC SL 36, 261 s).
14. F. Bourassa, *o. c.,* 95-111.

tancia a la opresión de la libertad religiosa que a las formas de opresión social. Además, se hace recaer en las estructuras las faltas de las personas. Y se acaba olvidando que la salvación es personal: «Cristo me amó y se entregó *por mí*». La salvación es para mí, lo mismo que el pecado es *mío*. Las estructuras favorecen ciertamente la salvación, pero no salvan. Las liberaciones exteriores son *condiciones,* pero no dicen lo esencial. Hay salvación cuando la libertad del hombre se vuelve hacia Dios, le «saluda» —como María—, es decir, lo acoge y le responde. Además, se olvida que la salvación prometida por Cristo no está en la tierra, sino en el más allá. De lo contrario, volveríamos a la concepción del antiguo testamento, para quien la salvación era la tierra prometida, la prosperidad material. Observemos cómo en el evangelio la liberación de las enfermedades se hace con vistas a la conversión, a la salvación. Cristo cura los cuerpos, libera de la enfermedad, pero con vistas a un encuentro y una comunión.

Así pues, ¿qué lugar ocupan las liberaciones humanas o temporales en la salvación cristiana? Muchos de nuestros contemporáneos quieren «liberarse» de sus alienaciones, opresiones y miserias, pero no tienen especial interés en ser «salvados». La noción de liberación tiende a sustituir a la de libertad, ya que la libertad parece algo abstracto, estático, individual, sobre todo después de la crítica que ha hecho el marxismo a la libertad de las sociedades liberales, burguesas, capitalistas. La liberación, por el contrario, es colectiva, dinámica e implica la toma de conciencia de una situación de opresión y hasta de esclavitud, junto con una voluntad de salir de ella que supone un combate. Por eso se hablará de liberación socio-económica, de liberación de los pueblos colonizados, de liberación de la mujer, de liberación sexual. Después de las teologías del desarrollo, de la revolución, se asiste actualmente a una proliferación de teologías de la liberación. Liberación es el nuevo nombre de la salvación.

Los movimientos de auténtica liberación humana entran en el plan de Dios y forman parte de él. El sínodo de 1971 se mostró categórico en este punto: hay que liberar al hombre del pecado personal y de sus consecuencias en la vida social. «La iglesia —dice el sínodo— ha recibido de Cristo la misión de predicar el mensaje evangélico que comprende la vocación de

convertirse del pecado al amor del Padre, la fraternidad universal y, por tanto, la exigencia de justicia en el mundo. Por eso la iglesia tiene el derecho y el deber de proclamar la justicia a escala social, nacional e internacional y de denunciar las situaciones de injusticia siempre que lo exigen los derechos fundamentales y la salvación misma del hombre» [15]. La salvación que trae Cristo se encuentra en la conversión a la gracia de Dios y a la justicia con el prójimo. Disociar la caridad cristiana de la justicia es precisamente la primera exigencia de la caridad. Respetar efectivamente al prójimo en su dignidad personal y en sus derechos inalienables es amarlo concretamente. Lejos de suprimir las exigencias de la justicia, el verdadero amor cristiano las interioriza y las arraiga en el fondo de los corazones; el amor se convierte en el alma de la justicia.

Por consiguiente los cristianos tienen que tomar parte, con los demás hombres, en las liberaciones que el mundo tiene la posibilidad de realizar, ya que faltarían a los designios de Dios si no luchasen en el mundo por salvar a los hombres de aquello de lo que deben salvarse, o sea, de sus miserias tanto como de sus pecados. Por tanto, si se puede hablar de una unidad profunda entre estas dos liberaciones, esto no quiere decir que haya entre ellas una identidad pura y simple. Si es cierto que la libertad liberada trabaja por la liberación de las fuerzas de la injusticia, esta última liberación no conduce automáticamente al reconocimiento de la salvación en Jesucristo. Sólo la libertad, don de Dios, impide que se hagan de nuevo esclavos aquellos a los que libera. La liberación social no se prolonga en una llegada del reino de Dios, como si fuera una fase que se prolonga en la otra según un proceso homogéneo. La salvación en Jesucristo promete un porvenir absoluto, una vida indefectible. Este cumplimiento escatológico no es indiferente al progreso humano, pero tampoco es la conclusión natural del mismo.

De hecho, la iglesia no identifica nunca la liberación humana con la salvación en Jesucristo (*Ev. nuntiandi,* n. 35). Las liberaciones humanas se llevan a cabo mediante los instrumentos de la técnica, de la política, de la economía. Cristo «libera», pero en una profundidad que no alcanzan las liberaciones económico-

15. Sínodo de los obispos, *La justicia en el mundo* (1971).

políticas; trae una «esperanza» que desborda todas las «esperanzas» humanas. Si se puede decir que la salvación es liberación, no puede decirse que la liberación social sea la salvación. El hombre tiene aspiraciones que van mucho más allá de la realidad social y terrena; lleva en sí mismo una apertura al absoluto que no puede colmar por sí mismo. Es verdad que las dos formas de liberación son distintas y que están profundamente unidas a la vez, ya que es el mismo ser humano el que tiene que liberarse de las dos servidumbres. La liberación cristiana se encarna en las liberaciones humanas, que asume siempre que son justas, pero vivificándolas, purificándolas, sublimándolas, infundiéndoles un espíritu nuevo que es el espíritu de amor. La salvación cristiana no puede prescindir de la liberación humana, pero no puede hablarse de verdadera liberación si se excluye la salvación cristiana. En efecto, la salvación cristiana debidamente comprendida engloba las liberaciones humanas como liberaciones parciales y necesarias. «Si falta a sus obligaciones terrenas, el cristiano falta a sus obligaciones con el prójimo, más aún, a sus obligaciones con Dios, y compromete su salvación eterna».

La novedad radical del cristianismo reside en el hecho de que en Jesucristo se nos ha dado la posibilidad de llevar una existencia nueva, ya que hemos sido liberados del pecado y de la muerte y participamos de la vida misma de Dios. Al traernos la liberación, Cristo ha revelado a los hombres al mismo tiempo que su libertad está cautiva y que es preciso renacer de lo alto para alcanzar la vida eterna (Jn 3, 3). El cristiano sabe que el pecado, causa última de toda esclavitud, personal o social, anida en el corazón del hombre, en su actitud de autosuficiencia. Por su vida orientada por completo hacia el Padre, Cristo nos muestra el verdadero camino de la libertad: tenemos necesidad de un amor que venga a nosotros y que nos renueve radicalmente. La verdadera liberación, que es la salvación, es distinta de la reivindicación, que es un grito para defender los propios derechos, de la emancipación, de la liberación social y política, realizada por el hombre solo. Toda liberación, para que sea válida, tiene que estar determinada en última instancia por la liberación en Jesucristo, que es liberación del pecado. Para el marxismo, por el contrario, el proceso de liberación se construye por el hombre solo. El verdadero salvador del hombre es el hombre.

El cristianismo recuerda que todo hombre tiene un valor absoluto a los ojos de Dios; no puede ser esclavo, aun cuando su condición social haga de él una persona sometida, porque participa de la vida misma de la trinidad [16].

El Cristo de las bienaventuranzas no promete súbitamente la sobreabundancia de los bienes temporales, como si el pobre tuviera que hacerse rico. Tampoco se trata de convertir a los oprimidos de ayer en los opresores del mañana. Ordinariamente no se realizará otro milagro económico en favor de los pobres más que aquel *reparto* que el evangelio presenta como un deber muy grave para los cristianos (Mt 25, 41-46). Se les invita a los ricos a que adquieran un alma de pobres que les permita repartir sus bienes con los que tienen hambre; los pobres, por su parte, se ven invitados a no adquirir un alma de ricos, es decir, a no querer al mismo tiempo la bienaventuranza del pobre y el confort material del rico. Para Cristo la condición social no es suficiente para definir la salvación. La nueva relación que establece el evangelio es la pertenencia a Cristo vivida en cualquier régimen social. Lo que la iglesia anuncia es infinitamente más que la liberación económica; la iglesia propone el tesoro incomparable que es Cristo (Hech 3, 6). Pero anuncia ya el reino que ha de venir viviendo la distribución de los bienes (Hech 4, 32-35). Así es como la iglesia primitiva intentó vivir en concreto esa esperanza de una mayor justicia para los hombres que sentía como ligada a su propia misión. Compartir los propios bienes con los necesitados es el fruto natural de la pertenencia a Cristo, el pobre-bienaventurado por excelencia, y de la comunión en el amor realizada por el Espíritu de pentecostés. Es él, el Espíritu de amor, el que actúa en el fondo de los corazones y el que impulsa a los cristianos a compartir espontáneamente con los demás (1 Jn 3, 17). «No que paséis apuros —dice san Pablo— para que otros tengan abundancia, sino con igualdad. Al presente, vuestra abundancia remedia su necesidad, para que la abundancia de ellos pueda remediar vuestra necesidad y reine la igualdad» (2 Cor 8, 13-15). La verdadera liberación social es fruto del Espíritu

16. Y. Congar, *Un pueblo mesiánico,* Madrid 1976, 170-237; J. Rollet, *Libération sociale et salut chrétien,* Paris 1974, 180-186.

de amor; no ya unos contra otros, ni los unos sin los otros, sino los unos con los otros, en el amor [17].

6. *Libertad de Cristo y libertad del hombre*

La libertad, como hemos visto, consiste en el poder autónomo y creador de elegir y de decidir: ese poder convierte el hombre en un ser responsable. En la orientación que da a su existencia y en las opciones que determinan esta orientación es donde se ejerce sobre todo la libertad del hombre. Pues bien, una vez más el misterio de Cristo nos sitúa de antemano en el corazón del drama de la libertad. El relato de las tres tentaciones, por ejemplo, nos muestra dos orientaciones posibles de la existencia humana y dos opciones distintas: el don de sí mismo a Dios, o bien la autosuficiencia, el repliegue sobre sí, el aislamiento.

En el primer plano se trata de dos concepciones mesiánicas distintas: la de un Mesías humilde y servidor o la de un Mesías terreno y triunfante. Pero el episodio va mucho más lejos. Tiene por teatro la conciencia de Jesús delante de Dios. El dilema es el siguiente: la sumisión a la palabra de Dios o la autonomía que se cierra sobre sí, la disponibilidad a la voluntad de Dios o el sometimiento de Dios a los proyectos del hombre, la obediencia que adora los designios del Padre o la fuerza personal que se afirma a sí misma.

El bautismo abrió a Jesús el camino de la obediencia filial. Se trata a continuación de entrar efectivamente por ese camino y de vivirlo hasta el fin. El comportamiento de Jesús en su ministerio entre los hombres no hará más que ratificar esa opción radical que había efectuado en lo íntimo de su conciencia. El Mesías obediente será entonces el siervo doliente; el Mesías rebelde sería el Mesías dominador y glorioso.

El horizonte de la tentación de Jesús no es únicamente el recuerdo de la tentación de Israel en el desierto, sino además la evocación de toda la historia de la salvación, de la historia indefinidamente repetida de las relaciones de cada uno de los hombres con Dios, en el juego de sus opciones; es la historia de Adán,

17. E. Hamel, *Le Magnificat et le renversement des situations*: Gregorianum 60 (1979) 55-84.

de Abrahán, de Job, de David, de cada uno de nosotros. Cristo ilumina el pasado de Israel que se concentra en él, pero es al mismo tiempo por así decirlo el *paradigma,* el ejemplo tipo del drama de toda conciencia humana. Jesucristo es el «tentado» por excelencia, o sea, el hombre en quien la opción fundamental entre Dios y el hombre alcanza su mayor grado de intensidad y de lucidez. Su conciencia es el teatro de la opción decisiva que atraviesa toda vida humana: ser cómplice de la carne, del mundo, del orgullo de los hombres, o bien confiar en Dios, apoyarse en su palabra, perderse en él para vivir de él.

El drama de la existencia humana, que culmina en la muerte, se desarrolla a lo largo de toda la vida. El hombre usa su libertad para encerrarse en su mundo (dinero, poder, placeres) y entonces vive en las tinieblas y se hace esclavo de los ídolos que ha construido; o bien reconoce su indigencia, como esos «pequeños» que tienen acceso al reino de los cielos, se abre a Dios en quien reconoce al absoluto, y entonces es libre frente al mundo y sus ídolos. No existe verdadera libertad más que la de los *hijos del Padre,* la de quienes viven dentro de sí, como Cristo, un Espíritu filial que les hace decir: «Padre, lo que tú quieras» (Mc 14, 36).

El cristiano, que reconoce que el sentido de su existencia y de su obrar no se realiza plenamente más que en Jesucristo, adopta, lo mismo que Cristo, un estilo de vida filial. La orientación de su libertad se vive en términos de *vocación,* de *sequela Christi.* La certeza de recibir de Cristo un don sin ambigüedad, es decir, el Espíritu de amor, que nos libera de nuestros egoísmos, le da la posibilidad de ser plenamente libre. Su autonomía responsable no queda abolida, sino que se ejerce a la luz de una revelación sobre el sentido profundo de la existencia, a saber, la liberación de la condición de pecado y la llamada a la vida del Espíritu. Su obrar se ve animado por el Espíritu de amor; y como entonces ama lo que se le exige, se libra de las constricciones e imposiciones de la ley. Mejor dicho, su ley es el amor: «Donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad» (2 Cor 3, 17).

BIBLIOGRAFIA

Varios: *Violenza. Una ricerca per comprendere.* Contributi al XXXIV Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate, 1979, Brescia 1980.
Alfaro, J.: *La justice dans le monde,* Rome 1973.
Berger, K.: *Libertad, en Sacramentum mundi* 4, Barcelona 1973, col. 284-291.
Bourassa, F.: *La liberté sous la grâce*: Sciences Ecclésiastiques 9 (1957) 49-66. 95-127.
Congar, Y.: *Un pueblo mesiánico,* Madrid 1976.
De Finance, J.: *Falsa y verdadera liberación*: Augustinus 11 (1966) 115-140; id.: *Existence et liberté,* Paris-Lyon 1955; id.: *Autonomie et théonomie,* en *Atti del Congreso Internazionale,* n. 5. *L'agire morale,* Napoli, 239-260; id.: *Qu'est-ce qu'un esprit ouvert?*: Gregorianum 60 (1979) 217-248.
Guillet, J.: *Jésus-Christ dans notre monde,* Paris 1974.
Hamel, E.: *Les dix paroles,* Paris-Montréal 1969; Id.: *Alleanza e Legge. Storia di un'interiorizzazione progressiva*: Rassegna di Teologia 16 (1975) 513-532; id.: *Le Magnificat et le renversement des situations*: Gregorianum 60 (1979) 55-84.
Julien, J.: *L'homme debout,* Bruges-Paris-Bruxelles 1979.
La Potterie, I. de: *La vérité dans S. Jean*: Analecta Biblica 74, 2 vols., Roma 1977, vol. II, sobre todo 806-845.
Lotz, J.-B.: *Person und Freiheit,* Freiburg i. B. 1979.
Lyonnet, S.: *Libertad cristiana y ley del espíritu según san Pablo,* en I. de la Potterie-S. Lyonnet, *La vida según el espíritu,* Salamanca ²1967, 175-292.
Molari, C.: *Liberación,* en Barbaglio-Dianich (eds.): *Nuevo diccionario de Teología,* Madrid 1982, 894-923.
Mondin, B.: *Salvezza cristiana e liberazioni umane,* en *Umanesimo cristiano,* Brescia 1980.
Mouroux, J.: *La liberté chrétienne,* Paris 1966.
Mussner, F.: *Theologie der Freiheit nach Paulus,* Freiburg-Basel-Wien 1976.
Niederwimmer, K.: *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament,* Berlin 1966.
Rahner, K.: *Libertad. Aspectos teológicos,* en *Sacramentum mundi* 4, Barcelona 1973, col. 311-314.
Rollet, J.: *Libération sociale et salut chrétien,* Paris 1974.
Salet, G.: *Le Christ notre vie,* Paris 1958.
Sínodo de los obispos 1971: *La justicia en el mundo.*
Warnach, W. - Pesch, O. - Spaemann, R. H.: *Freiheit,* en *Historisches Wörterbuch der Philosophie,* Bd. 2, Basel-Stuttgart 1972, 1064-1083.
Zundel, M.: *Quel homme et quel Dieu,* Paris 1976.

11

Profetismo y esperanza de los que sufren

1. *El problema*

Con frecuencia los autores, cuando hablan del problema del mal, ponen indistintamente bajo la misma etiqueta el pecado, la enfermedad y la muerte. Es verdad que estas tres realidades, en su origen, se relacionan con un mismo misterio de iniquidad. Pero el pecado, la enfermedad y la muerte plantean problemas tan numerosos, tan serios, tan específicos, que más vale tratarlos por separado. Así pues, hemos dedicado deliberadamente un capítulo especial a cada uno de ellos.

Aquí hablamos ante todo del sufrimiento físico, de esa mordedura que padece nuestra carne, que ataca al organismo entero, que lo corroe, lo disuelve, junto con todo ese cortejo de sufrimientos morales que lo acompañan, ya que la enfermedad-sufrimiento —como veremos— no es una abstracción, sino un *estado* que subyuga a toda la persona.

No hablemos del sufrimiento que se deriva de nuestros pecados personales, de nuestros excesos de todo tipo. Bástenos evocar tantos sufrimientos y enfermedades aparentemente inmerecidos: víctimas del cáncer, de la lepra o de la parálisis, que horrorizan a las personas que se acercan a ellos; niños inocentes, deformados o crucificados, incluso antes de poder formular sus sufrimientos; dolores atroces de tantos prisioneros cuyo único crimen es el de pertenecer a otra nación, de llevar en sus venas una

sangre diferente. ¿Por qué ese hambre que diezma a tantas poblaciones hambrientas? ¿Por qué esos terremotos que transforman regiones ya pobres en desiertos o en hospitales? ¿Por qué tantas vidas menguadas, atrofiadas por la enfermedad? ¿Dónde está Dios en los campos de exterminio y los hornos crematorios? ¿Por qué esos largos gemidos de los enfermos graves, para quienes cada minuto es toda una eternidad que se repite?

Espectáculo alucinante y escandoloso del sufrimiento humano. El progreso humano, lejos de antenuarlo, hace más intolerable todavía el hecho del sufrimiento. Nos rebelamos contra la imposibilidad de controlar el cáncer, las enfermedades cardíacas. Este sufrimiento incontrolado exaspera hoy más que antes. En una civilización que quiere colmar al hombre y preservarlo, el sufrimiento se presenta como un atentado a los éxitos de la ciencia. Gracias a los medios de comunicación social que hacen a todos los hombres testigos del sufrimiento de los demás, conocemos mejor los azotes que nos amenazan. Conocemos de antemano el «virus del año», que obligará a guardar cama a millones de gente sana. Hemos desarrollado ante la enfermedad una psicosis defensiva. Resulta tan difícil hablar del sufrimiento como de la cruz y de la muerte. Tanto más cuanto que todas nuestras seguridades están «almacenadas» en la tierra. Con frecuencia surge la cólera en nuestro ánimo: ¡ya basta de sufrir y de ver sufrir! Hay millares y millares de años que los hombres sufren, en silencio o a gritos. Ante este escándalo los hombres blasfeman o rezan, se rinden o buscan, se desesperan o siguen llamando. Lo que nos asusta no es tanto el silencio eterno de los espacios infinitos de que habla Pascal, como ese largo suspiro, ese gemido continuo que llena el espacio y atraviesa los siglos.

Si el porqué del sufrimiento resulta tan incisivo, es porque afecta al porqué de la existencia. El cristiano, lo mismo que el incrédulo, se ve desconcertado ante este misterio y expuesto a la tentación. Para unos, el pecado original lo explica todo; para otros, el sufrimiento es el castigo de nuestros propios pecados. Pero sigue en pie el escándalo del sufrimiento inocente. Cristo, por su parte, se negó a identificar el sufrimiento con el pecado personal. Pero no explicó el sufrimiento. Lo asumió, lo compartió, lo transfiguró; hizo de él un lugar de salvación y de santificación. El sufrimiento es omnipotente, cuando se acepta tan

libremente como el pecado, en unión con el Inocente crucificado. El cristiano, como el marxista, lucha contra el hambre, contra la enfermedad, contra el sufrimiento, pero sabiendo muy bien que la victoria definitiva no está aquí abajo, sino en la tierra nueva, en los cielos nuevos, donde no hay llanto, ni gemido, ni sufrimiento (Ap 21). La persona que sufre viviendo este misterio de fe es ya, entre los hombres, *profetas* de la vida verdadera, de la que no pasa.

2. *La enfermedad como estado de vida*

Nuestro espíritu superficial, siempre dispuesto a divertirse, a olvidar, reduce fácilmente la enfermedad a un fenómeno episódico, de corta duración: un dolor de muelas, una fuerte neuralgia, la desaparición de un órgano recalcitrante (amígdalas, vesícula biliar, apéndice). En resumen, un mal «paso» que acabará «pasando». El hecho de que la administración de los hospitales intente abreviar lo más posible la estancia en las clínicas, incluso después de una grave intervención, favorece más aún esta impresión. Se acude al hospital, se sale de él, o... se muere uno. Se llega a olvidar el caso innumerable de todos aquellos para los que la enfermedad se ha convertido en un *estado de vida* que modifica profundamente su ser y su comportamiento. Pues bien, cuando hablamos de sufrimiento y de enfermedad, pensamos en primer lugar en los «crónicos» (cancerosos, tuberculosos, cardíacos, impotentes). Porque resulta demasiado fácil hablar de enfermedad olvidándose del enfermo.

En todos esos casos la enfermedad representa un cambio cualitativo. Los crónicos entran en un nuevo estado de vida (comparable a lo que puede ser la infancia, la pubertad), en donde se ven modificadas, al mismo tiempo que su personalidad, sus relaciones con el mundo, consigo mismo y con los que le rodean [1].

Se estrecha el universo del enfermo. Su atención, sobre todo al principio, se concentra en el cuerpo, en sus dolores, en su pérdida de autonomía, en las subidas y bajadas de temperatura, en los medicamentos que hay que tomar, en el apetito que des-

1. Sobre la fenomenología del estado de enfermedad, puede verse H. van der Bruggen, *Ce malade qui existe,* Paris 1977.

aparece o que vuelve, en los análisis y pruebas del laboratorio. El enfermo se observa, compara su estado actual con su situación anterior; se ve disminuido, deteriorado. Ya no es el mismo. Acostumbrado hasta entonces a decidir, a tomar la vida en sus manos, ahora tiene que ceder a lo que le ordenan. Se creía invulnerable, sin límites; ahora tiene la prueba brutal de lo contrario. Con el tiempo se va acomodando y acepta vivir ese nuevo estado de vida como «suyo». El enfermo sigue siendo él, pero decaído, reducido a la mitad.

Las coordenadas espacio-tiempo cambian de dimensiones. El universo espacial se reduce a la habitación, a la cama, al corredor, a la sala de estar. El tiempo no es más que un presente absurdo, que nunca acaba de estirarse y de devorar. Si aflora el pasado, es como una nostalgia por la salud perdida o como un fenómeno de regresión al estado de infancia o de adolescencia. Pero es sobre todo en el nivel de la comunicación donde se modifica la vida del enfermo. Se siente tratado como un niño, como un débil mental. Si volviera a moverse en medio de la sociedad, nadie se atrevería a tratarle de ese modo. Se siente como «excomulgado» de la sociedad. Se acercan a él, le «visitan», pero pertenece a otro mundo. Solitario, puede convertirse en una persona aislada. El médico le visita de vez en cuando, le pregunta, luego pasa a otro, lo mismo que un vigilante que hace su ronda nocturna. Sólo la enfermera (o el enfermero) vive permanentemente con él, conoce todos los detalles de su boletín sanitario, accede a veces a sus pensamientos más íntimos. Pero sigue siendo un «especialista» de enfermos, igualmente extraño aunque se encuentre cerca. Solamente una persona puede penetrar en esa soledad y acompañarle: el capellán, si realmente sabe compadecer y escuchar. Las verdaderas relaciones del enfermo se crean con ese confidente y con sus compañeros de habitación, que viven el mismo estado de enfermedad: entre ellos se cuentan sus cosas y se sostienen mutuamente.

Así pues, la enfermedad no es un simple hecho biológico ni un simple hecho social. Estar enfermo tiene que concebirse como un modo de ser particular que afecta a toda la persona, en su manera de pensar, de juzgar, de reaccionar, de comportarse. La enfermedad posee al enfermo. Con más verdad que la del pordiosero que dice: «Yo soy pobre», el enfermo puede decir: «*Yo*

soy enfermo», ya que aquí no sólo queda afectada la esfera del tener, sino la del mismo ser del paciente. Ser enfermo es hacerse *otro* dentro de nuestro *yo*. Una prueba, de la que uno puede salir destruido o bien engrandecido, purificado, transfigurado.

3. *Reacciones y actitudes*

Frente a la enfermedad las reacciones son tan diversas como los enfermos; las evoluciones son igualmente tan rápidas como imprevisibles.

Al principio, cuando sus fuerzas físicas se ven de pronto minadas en su base, el enfermo zozobra. La enfermedad produce un efecto de estupor, luego de cólera: «¿Por qué tiene que pasarme esto a mí? ¿Cómo puede Dios permitirlo? ¿Qué he hecho para merecerme esto?». Es el viejo reflejo de culpabilidad que encontramos ya en los amigos de Job. Luego le invade el miedo, bajo formas diversas: miedo al dolor, quizás a la mutilación; miedo —sobre todo en las personas dotadas de una fuerte personalidad— a vivir en un estado de dependencia total y humillante; miedo a verse alejado, quizás abandonado, de los seres queridos; miedo al porvenir, a lo desconocido, a la muerte eventual, dolorosa, incierta; miedo además ante esa conspiración de silencio que se lee en los rostros y que rodea al enfermo con una seguridad mayor que si fuera una alambrada.

En quienes le rodean, aquel acontecimiento inesperado produce una impresión momentánea. La situación «grave» suscita la emoción, inspira a los parientes y amigos sentimientos de honda solicitud. Pero si la situación se prolonga, el interés decae. Continúan las atenciones, pero pierden su frescura; la caridad fraterna pasa a ser una rutina. Poco a poco el enfermo se va viendo más solo, con la conciencia de su estado: vulnerable y desamparado. Es la hora de la tentación. Caben entonces dos actitudes: o la rebeldía o la aceptación cristiana del sufrimiento.

A veces el dolor es tan agudo que arroja al enfermo en un estado de postración y de parálisis de sus fuerzas vivas. Por encima de cierta intensidad, el dolor aplasta, deja de ser humano. La conciencia no es ya más que pura pasividad. Ese estado pide más bien una terapia de paliativos que una llamada a la conciencia. Pero ocurre también que la enfermedad convierte a

veces a un ser lúcido y consciente en una persona rebelde, que se subleva contra la prueba, que se endurece ante lo que él llama una injusticia. En vez de buscar un sentido al sufrimiento, más allá de su pecado, se subleva contra la vida, contra quienes le rodean, contra Dios que lo reduce a la impotencia. El rebelde es como un ser «blindado», en el que no puede penetrar ninguna simpatía, ningún gesto de piedad. «Dejadme sufrir y morir en paz», dice con amargura. Ese estado de ruptura puede conducir al suicidio o bien transformarse, por gracia de Dios, en un grito de súplica a la orilla del abismo.

En régimen cristiano, solamente la oración puede hacer cesar la rebeldía y suavizar la dureza del rostro. Privado de todo apoyo, el enfermo toma conciencia de su precariedad fundamental, de su insuficiencia, de su finitud. La enfermedad le obliga a recogerse y a profundizar en su vida; vacía al alma de todas esas preocupaciones que habitualmente la «divierten» e intentan llenarla. Lo único necesario destaca ahora con un relieve crudo sobre la insignificancia de los objetos que nos hacen correr y agitarnos en la vida ordinaria. Al concentrar la atención en el único y verdadero absoluto de la existencia, el sufrimiento confiere al enfermo una gravedad, una profundidad que le distingue de todos aquellos que no conocieron más que la salud. Si además se perfila la muerte en el horizonte, cada instante adquiere a los ojos del enfermo una nueva densidad. Puesto que morir es nacer a la vida verdadera, conviene nacer bien. No hay tiempo que perder: cada minuto tiene su importancia para preparar esa nueva vida. La muerte no es más que el fin de la precariedad y de la entrada en la consistencia. Respecto a los demás, la enfermedad desarrolla el deseo de comunicar, de amar; es fuente de cariño y de delicadezas. En el momento en que habrá que separarse de los seres queridos, se intensifica la comunión con ellos. Cuando el sufrimiento se acepta y se vive de este modo, es fuerza de elevación, lugar de salvación y de santidad.

Pero para llegar a una actitud semejante, es menester haber comprendido el *sentido* de la enfermedad como acto de unión con Cristo y de participación en su sufrimiento. Pues bien, si es cierto que «los que sufren» llegan antes a esta inteligencia de la enfermedad que los que «están bien», también es cierto

que los sanos de hoy pueden prepararse para comprender su condición de mañana.

4. *Un problema que "replantear"*

Antes de sublevarnos contra cualquier forma de sufrimiento, no resultará inútil «buscar una razón», si no queremos ser «irracionales». En efecto, nuestras objeciones se elevan muchas veces contra problemas falsos; otras veces, nuestras proposiciones para corregir una creación que juzgamos monstruosa acaban siendo más desastrosas que los males que deploramos.

1. Olvidamos muy fácilmente que el dolor, el sufrimiento y la enfermedad guardan relación con la perfección del sistema nervioso y de la conciencia refleja. Cuanto más elevada es la vida biológica y psíquica, más vivamente se sienten los desórdenes de esa vida. El dolor, en el hombre, está «finalizado»: tiene la misión de avisar, es una señal de alarma y de protección. Cuando tiene hambre, el hombre busca alimento; se aleja espontáneamente del fuego que quema; se mueve para defenderse contra el frío; descansa cuando se siente agotado. Si no, se moriría de frío, de hambre, de agotamiento, de asfixia. Si por desgracia una enfermedad destruyera la transmisión nerviosa de la sensibilidad, sería una catástrofe. La finalidad del dolor es la de hacernos tomar conciencia de un desorden, para obligarnos a restablecer el orden. El sufrimiento es la contrapartida de la perfección del hombre. Para suprimirlo no hay más que dos medios: suprimir el desorden (es evidentemente la solución mejor) o suprimir la conciencia (en el caso de la anestesia necesaria). Pero de suyo el dolor está ordenado a la protección y a la recuperación de la salud.

2. Nos indignamos especialmente contra los sufrimientos causados por los cataclismos cósmicos. Todos soñamos con un planeta de comportamiento ejemplar: sin huracanes, sin mareas y sobre todo sin terremotos. Pero olvidamos muy pronto que debemos a las sacudidas cósmicas el equilibrio de nuestro habitat y las posibilidades de vida y de civilización que nos ofrece [2]. Para dar un juicio de conjunto sobre la economía del universo actual,

2. A.-D.Sertillanges, *Le problème du mal,* 2 vols., Paris 1951, II, 98.

deberíamos tener la sabiduría de Dios. Un universo estático no tiene sentido. Sin las corrientes de aire del océano, no podríamos gozar de los cambios de temperatura que traen la lluvia y dan fecundidad a la tierra. Sin las sacudidas telúricas que proyectan por los aires los fondos del océano, la superficie de la tierra se haría pronto árida y estéril, ya que el río devoraría pronto a la montaña y el viento transformaría la llanura en un desierto. Si se derrumban las casas, esto se debe sin duda al genio constructor del hombre; los indios de la pampa, que viven bajo las estrellas, no tienen los problemas del hombre de las ciudades cuando la tierra se pone a temblar.

3. Inconscientemente confundimos a veces el problema del sufrimiento con el problema del mal, el mal físico con el mal moral. La verdad es que no existe otro mal más que el pecado. La enfermedad es el signo de una debilidad de la carne, pero no constituye una rebeldía contra Dios. El mismo Cristo desechó la concepción corriente de su época, que atribuía la enfermedad y las demás desgracias al pecado de los que eran víctimas de ellas. «Esos dieciocho hombres, aplastados bajo las ruinas de la torre de Siloé —dijo—, ¿creéis que eran más culpables que todos los demás habitantes de Jerusalén? Os aseguro que no» (Lc 13, 4). Cuando los discípulos, a propósito del ciego de nacimiento, le preguntan: «Maestro, ¿quién pecó, ese hombre o sus padres, para que naciera ciego?», Jesús contestó: «Ni pecó él ni sus padres, sino que es preciso que las obras de Dios se manifiesten en él» (Jn 9, 2-3). Cristo deja vislumbrar un sentido del sufrimiento, ligado al misterio de la acción divina en el orden de la salvación. A los ojos de Cristo el sufrimiento no es el castigo de un pecado personal, aun cuando esté estrechamente ligado al pecado de la humanidad. En efecto, como el pecado del hombre introdujo en la historia humana un espíritu de rebeldía contra Dios, se ha seguido en la creación un desorden que tiene como consecuencia y expresión la enfermedad y el sufrimiento. Por eso Cristo, cuando cura, salva al hombre entero, pero lo salva ante todo de su pecado: «Si no os arrepentís, todos pereceréis de la misma manera» (Lc 13, 3. 5). La dinámica de la curación es la *salvación* en Jesucristo.

4. En el fondo nos gustaría que existiera una coincidencia entre el orden físico y el orden moral, que los «buenos» goza-

sen de salud, tuvieran éxito en sus asuntos, tuviesen el poder, y que los «granujas» fueran destronados y castigados. En la mejor de las interpretaciones, semejante actitud indica que estamos hechos para el reino de Dios, cuando habrá de triunfar toda justicia y cuando la santidad hará alianza con el poder. Pero de momento no se ha dicho aún la última palabra; y toda la creación, incluido el hombre, aguarda la epifanía gloriosa del Hijo de Dios y de sus elegidos (Rom 8, 21-22). En el régimen actual, un tren de peregrinos puede descarrilar como cualquier otro, un huracán puede destruir una catedral lo mismo que un casino. Lo que Dios nos pide no es que disfrutemos de buena salud, sino que tengamos una obediencia filial, ya que ese es el oxígeno que se respira en el más allá. La fe del cristiano es que la salvación está al final de todo lo que nos parece lúgubre y desordenado; que los cielos nuevos y la tierra nueva representan el equilibrio final al que tienden las dolorosas transformaciones del tiempo presente.

5. Dicho esto, sigue en pie un caso con el que todas nuestras distinciones parecen tropezar: el del sufrimiento inocente y desproporcionado que se abate sobre el justo, sobre los niños. En este momento sólo una mirada más penetrante sobre el sentido del sufrimiento puede arrojar un poco de luz, pero sin llegar a darnos la evidencia.

5. *De Job a Jesucristo*

A veces la enfermedad no hace más que visitarnos, pero sin instalarse en nosotros. Otras veces su visita se prolonga y nos acepta en su reino permanentemente. Tal es el caso de Job, cuya miseria nos descubre algo más allá del sufrimiento, que es un *misterio*. Job, lo mismo que Cristo, representa el sufrimiento inocente, inmerecido [3].

Job se vio precipitado al fondo del abismo. Se vio golpeado en sus bienes y en su cuerpo. Privado de todo, torturado en su cuerpo, horroroso y repugnante a los ojos de los demás, se sintió acorralado en el escándalo de la falta de sentido. ¿Por qué ese

3. M. Thurian, *La souffrance dans le plan de Dieu*: Verbum Caro 12 (1958) 116-125.

fiel, ese justo, es probado de ese modo, mientras que muchos impíos conocen la prosperidad y la felicidad? Job no tiene más que una palabra: «Dios me lo dio, Dios me lo quitó; ¡bendito sea su santo nombre!» (Job 1, 21; 2, 10). Pero no lo comprende. Sus amigos recurren a la dialéctica de la enfermedad-castigo: «Si sufres, es que has pecado». Pero Job se niega a ver en sus pruebas un castigo directo y proporcionado de su pecado. Sus preguntas sobre la justicia no obtienen respuesta, pero Job reconoce que Dios no tiene por qué dar cuentas de nada y que su sabiduría puede ofrecer un sentido insospechado a las realidades del sufrimiento y de la muerte. En el sufrimiento del inocente hay un misterio de Dios. Lo cierto es que el desmentido más claro de la dialéctica sufrimiento-castigo se encuentra en la figura del siervo doliente, aplastado por causa de nuestros pecados (Is 53, 4-5) y en el sufrimiento del que es tres veces santo, del inocente por excelencia (Jn 8, 46), primera víctima de nuestros pecados.

Job no lo comprendió todo (¿acaso podría comprenderlo?), pero intuyó que su Dios es verdaderamente *vivo* y que está junto a él tanto en la prosperidad como en la desgracia. El sufrimiento, lo mismo que la fe, lo mismo que la felicidad, es un *don* de Dios. Si la desgracia del hombre tuviera la misma medida que su pecado, no saldría nunca de ella, ya que siempre es pecador. Yahvé no le exige a Job que se ponga en regla con él para devolverle su prosperidad, sino que tenga fe en él, en el misterio de su omnipotencia, de su sabiduría, de su presencia viva y vivificante. El hombre no se salva por sus méritos electrónicamente calculados, sino por gracia. Dios no es Dios más que si su voluntad sigue siendo libre y misteriosa a nuestros ojos: para Job, para Moisés, para Abrahán y para María. Dios concede su gracia a quien quiere (Ex 33, 19). Es libre para santificar a Job por el sufrimiento, lo mismo que es libre para salvar al mundo a través del misterio insondable de la muerte de su Hijo en la cruz.

Delante de Dios, ultrajado y clavado, consecuencia última de nuestra rebeldía contra él, ¿cómo no creer que Dios es amor, aun cuando el sufrimiento caiga sobre mí, como cayó sobre Job? Aunque yo sufra, al parecer, sin habérmelo merecido, yo creo en su amor, ya que su muerte en la cruz es la prueba más indiscutible de que me ama. ¿Cómo dudar de su amor, aunque no

lo comprenda? La libertad de la gracia y del amor de Dios es la única explicación del sufrimiento de Job, lo mismo que del acontecimiento de la cruz: se trata del mismo misterio. Si pongo un poco de esfuerzo de mi parte, puedo llegar a comprender una palabra, una orden, pero ante la cruz me siento «desbordado» para siempre. Dios salva por medio de la cruz; tal es el misterio celosamente guardado de su amor. Job dice: «Yo no sé por qué sufro». El cristiano dice: «Yo no sé por qué soy salvado por los sufrimientos de Cristo». Pero los dos saben que detrás de esos sufrimientos hay un misterio de amor que ambos adoran. Nunca encontraremos las razones últimas del amor crucificado, como tampoco comprendemos los sufrimientos de Job. Dios está presente junto a Job, en el abismo de su sufrimiento, realizando en él una obra de salvación: «Ahora mis ojos han visto» (Job 42, 5). Dios está presente en la cruz y realiza allí un misterio decisivo: «Nosotros hemos visto y damos testimonio... Hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él: ¡Dios es amor!» (1 Jn 4, 14. 16).

Al romper con Dios, el hombre emprendió el camino del sufrimiento y de la muerte. Y Dios le siguió hasta su abismo; lo aferró en donde estaba. Pero al asumir el sufrimiento y la muerte, fruto del pecado, Cristo realizó el cambio más prodigioso de sentido en esas realidades: las metamorfoseó haciendo de ellas medios de salvación. En adelante, el sufrimiento humano, si está unido al de Cristo, se convierte en participación en los frutos de la redención. Por ese mismo hecho Cristo puso fin a la idea de que el que sufre recibe un castigo, ya que él, el Inocente, es también el hombre de dolores. Al aceptar el camino del sufrimiento y de la muerte para rescatar a la humanidad, Cristo hizo que cayera sobre sí el sufrimiento y la muerte que se derivan del pecado. En adelante, el sufrimiento es materia del sacrificio redentor. Reviste un sentido nuevo: existe con vistas a la salvación. El que sufre por sus culpas reconocidas, no es un castigado, sino un perdonado que se une libremente a la pasión de Cristo. El inocente que sufre se ve asociado al misterio de la inocencia injustamente sacrificada. Si seguimos todavía sometidos al sufrimiento, no es una perspectiva de castigo, sino de salvación. No hay nada que se sustraiga del proyecto redentor: ni el sufrimiento, ni la muerte. Esta *trans-mutación* del sentido del sufrimiento

es una de las mayores paradojas del cristianismo. En el plano de la redención el sufrimiento está destinado a promover el mayor amor, en unión amorosa con Aquel que conoció el exceso del sufrimiento, precisamente para ahorrarnos el castigo que merecíamos.

Por consiguiente, Cristo no ha venido a explicarnos el sufrimiento, sino a llenarlo de su presencia, a compartirlo con los hombres, a transfigurarlo, mostrándonos con qué espíritu hemos de asumirlo para conformarnos a él. El sufrimiento tiene el rostro del Crucificado.

6. *El profetismo de los que sufren*

El sufrimiento de Cristo transfigura el sufrimiento del enfermo. Este a su vez está en medio de las personas sanas como un testigo de Dios. A la manera de los *profetas,* proclama que es a través del desprendimiento de sí mismo y de la tierra como el hombre nace a la eternidad.

En efecto, la mayor parte de los hombres tienen un apego visceral a la tierra: caminan rostro a tierra. No se dan cuenta de que todo enraizamiento en la tierra es muerte. Dios existe para los casos de urgencia, pero tienen la esperanza de no tener que servirse de él, lo mismo que las mascarillas de oxígeno o los cinturones de seguridad cuyo funcionamiento nos explican al empezar un vuelo. Teóricamente, sabemos muy bien que nuestra felicidad está en Dios; pero mientras tenemos la oportunidad de buscarla en cualquier otra parte, nos olvidamos de él. El enfermo está ahí para recordarnos que nuestras pequeñas felicidades de este mundo son efímeras, que todos estamos marcados por un «insuficiencia» que no tendremos más remedio que descubrir alguna vez. El día en que tengamos que rendir nuestra frente ante Dios, le ofreceremos ese miserable resto... que nos queda. ¡Pero Dios no es orgulloso! Lo esencial es que acudamos a él, aun cuando no haya ninguna otra cosa que esperar, en última instancia, o en la última hora. Dios no tiene más que cuarenta y ocho horas para aparecer, ya que apenas se aleja la enfermedad deseamos reconquistar nuestra libertad para volver a nuestros juguetes.

El «que sufre» está ahí para ayudarnos a encontrar o a reencontrar ese estado de espíritu que debería ser el nuestro en cualquier tiempo, a saber, que la tierra y el dinero no son nuestro Dios, que nuestro verdadero tesoro es Cristo. En este sentido es como conviene hablar del formidable y poderoso profetismo que representan los enfermos. Su presencia entre nosotros es la mayor y más terrible palabra de Dios dirigida a los hombres para hacerles comprender que la tierra es una posada, una casa transitoria; para recordarles que están en camino hacia la tierra prometida y que el verdadero descanso está solamente en Dios. Son ellos, los que sufren, quienes están en la verdad, cuando se ponen por completo en las manos de Dios, cuando reconocen en él la única vida verdadera. Impotentes, poseen en esperanza el poder mismo de Dios. ¡Dichosos los que sufren!

A su manera, los que sufren en su impotencia, lo mismo que Jesucristo en la cruz, hacen oír un clamor inmenso que resuena a través de los siglos; proclaman que todos nuestros apegos a los bienes de la tierra, a los placeres de la tierra, son falsos, ya que no son más que ataduras que nos impiden precipitarnos hacia Dios. Es el *homo patiens* el que tiene razón contra el *homo sapiens,* ya que sólo él confiere a su vida su sentido último, su densidad mayor. Son los enfermos los que tienen razón: su abandono los levanta y los eleva hacia Dios. Desarraigados de la tierra, se arraigan en Dios, en los confines de la tierra prometida. Respiran ya el aire puro de la vida eterna. El sufrimiento vivido e interpretado por el enfermo para la inteligencia de las personas sanas constituye para el hombre la oportunidad de «hominizarse», es decir, de abrirse al Absoluto como al único que puede realizarla.

El profetismo de los que sufren, cuando es escuchado, abre al amor humano dimensiones insospechadas. El sufrimiento transforma, purifica, eleva hasta las cimas de la más alta santidad, tanto al que sufre como al que ha compdendido el mensaje de los mismos. Hay personas que han quedado cogidas, aprisionadas por ese profetismo de los que sufren, en particular de los inocentes, y que se han convertido a su vez en testigos del Espíritu. Nada tan conmovedor en este sentido como el testimonio de Emmanuel Mounier, al comprobar que su primer hijo, como consecuencia de una encefalitis, quedaría sumido para siempre en

una misteriosa noche del espíritu: «No, no es posible que haya sido una casualidad, un accidente... Ha llegado Alguien; era grande y eso no es ninguna desdicha... Sólo cabía guardar silencio ante ese joven misterio que poco a poco nos fue llenando de gozo... Yo me acercaba a aquella camita sin voz, como a un altar de algún lugar sagrado en el que Dios hablaba por un signo... Nunca había conocido tan intensamente el espíritu de oración como cuando mi mano decía cosas a aquella frente que no respondía nada, cuando mis ojos se atrevían a fijarse en aquella mirada distraída que llevaba lejos, muy lejos detrás de mí, no sé qué acto emparentado con la mirada que mira mejor que una mirada. Un Misterio, que no puede ser más que misterio de bondad. ¿Habrá que llamarlo una gracia, una gracia demasiado pesada? ¡Una hostia viva entre nosotros, muda como la hostia, radiante como ella!... Tantos inocentes desgarrados, tantos inocentes aplastados, ese niño inmolado día tras día era quizás nuestra presencia en medio del horror de los tiempos... Desde la mañana hasta la noche, no pensamos en ese mal como en algo que se nos quita, sino como en algo que damos, para no desmerecer de ese pequeño Cristo que está en medio de nosotros, para no dejarlo solo —a él que tiene que arrastrarnos—, no dejarlo solo a él trabajando con Cristo... No hay nada que se parezca tanto a Cristo como el inocente que sufre» [4].

7. *Poder de intercesión*

Emmanuel Mounier desea asociarse a los sufrimientos de su hijo «para no dejarlo solo a él trabajando con Cristo». Es un eco de la carta de san Pablo a los colosenses, una respuesta de la fe cristiana a los «porqués» del sufrimiento de Job. En efecto, en unas circunstancias de su vida en que se ve encadenado (Flm 1, 9), impotente, mortificado en sus deseos de apostolado, es cuando Pablo entona su himno de acción de gracias por los planes de Dios: «Ahora me alegro por los padecimientos que sufro por vosotros y completo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo en favor de su cuerpo, que es la iglesia» (Col 1, 24).

4. Extractos de A. Béguin, *Mounier et sa génération,* Paris 1940.

El secreto de su alegría es que Cristo resucitado no cesa de interceder por nosotros. Esta intercesión prolonga el acto único de nuestra redención en la cruz. Aplica a cada uno de nosotros, en el presente, lo que se hizo por todos en el Calvario. Más aún, Cristo vivo actúa en nosotros y por medio de nosotros, en el seno de su iglesia que es su cuerpo, misteriosamente asociada a su obra hasta el final de los tiempos. En efecto, la iglesia no trabaja independientemente de Cristo. Cristo es la cabeza de un cuerpo terreno, que es la iglesia y del que somos miembros todos nosotros. Cuando san Pablo dice que él completa los sufrimientos de Cristo por su cuerpo que es la iglesia, considera a Cristo y a la iglesia como un todo solamente. Quiere decir que Jesucristo sigue estando vivo y actuando en su iglesia, que es su cuerpo, y en cada uno de sus miembros. Sigue siendo Cristo el que, *hoy,* completa por medio de Pablo lo que falta a la medida de sufrimiento que tiene que padecer Cristo, el Cristo total, a saber el cuerpo con su Cabeza glorificada. No cabe duda de que nosotros no podemos añadir nada al sufrimiento redentor del Cristo personal; pero es preciso que la iglesia, el cuerpo actual de Cristo, es preciso que yo, en quien vive Cristo por la fe, el bautismo, la eucaristía y la unción de los enfermos, me haga «conforme» a Cristo en su sufrimiento por mí. Como redentor, Cristo lo cumplió todo, pero es preciso que yo lleve en mí su muerte, con el mismo espíritu. Durante toda mi vida tengo que ir perfeccionando en mi corazón, en mi carne, la imagen de Jesús crucificado. Lo que le falta a la pasión del Cristo total, es decir, de la iglesia entera, cabeza y cuerpo, lo completo yo, añadiendo «mi pequeña medida», sufriendo yo mismo, en unión con la cabeza. A Cristo le queda por sufrir en Pablo y en cada uno de sus miembros.

¿Por qué este sufrimiento, si sólo el sufrimiento de Cristo es el que nos salva? Es que la salvación tiene que ser proclamada ayer, hoy y mañana; es que la salvación tiene que ser proclamada no solamente en palabras, sino en hechos (*verbis gestisque*). Si, lo mismo que san Pablo, nosotros no conocemos ni predicamos otra cosa más que a Jesús crucificado, tenemos que dar a nuestra vida la *forma* de Jesús crucificado; tenemos que presentar al mundo las llagas de Cristo. Hemos de «visibilizar» a Cristo en su acto decisivo: en el don-de-sí-a-los-demás. Pues bien, por nues-

tro sufrimiento, asociado al de Cristo, nos parecemos tanto a Cristo en su acto redentor que nos convertimos en testigos vivos y actuales suyos: representamos a Cristo entregado, ofrecido por nosotros.

Además, para todos los que están lejos de nosotros, el sufrimiento tiene un poder de intercesión. San Pablo sufre por los colosenses, a los que no había evangelizado; se encuentra lejos de ellos por el espacio y por la cautividad. Sin embargo, si sufre por ellos, es porque cree en la relación mística que une entre sí a todos los miembros del cuerpo de Cristo. Los que sufren están tan cerca de Cristo, se parecen tanto a él, que son los miembros más activos y más poderosos de su cuerpo. No sin razón la iglesia primitiva reconocía en los mártires un poder especial de intercesión. En efecto, ¿quién ha conocido mejor que los mártires, que los que sufren, la condición de Cristo abandonado, torturado, entregado por todos? ¿Quién ha vivido más en comunión de vida y de pensamiento con él? ¿Quién ha sido más que ellos su confidente? Es la doctrina que expresaba admirablemente Pascal en su *Oración para el buen uso de las enfermedades*: «No os pido, Señor, ni salud ni enfermedad, ni vida ni muerte, sino que dispongáis de mi salud y de mi enfermedad, de mi vida y de mi muerte para vuestra gloria, para mi salvación y para utilidad de la iglesia y de vuestros santos... Y como nada es grato a Dios si no le es ofrecido por vos, unid mi voluntad a la vuestra y mis dolores a los que vos habéis sufrido. Haced que los míos se conviertan en los vuestros. Unidme a vos; llenadme de vos y de vuestro Espíritu santo. Entrad en mi corazón y en mi alma para meter en ellos mis sufrimientos a fin de seguir soportando en mí lo que queda por sufrir de vuestra pasión, que vos realizáis en vuestros miembros hasta la consumación perfecta de vuestro cuerpo, a fin de que, estando lleno de vos, ya no sea yo quien vive y quien sufre, sino que seais vos quien vive y sufre en mí, oh Salvador mío» [5].

5. B. Pascal, *Obras,* Madrid 1981, 277.

8. *Dinamismo santificador del sufrimiento*

«Los orantes» y «los dolientes» (que muchas veces son las dos cosas a la vez) representan en el mundo la energía espiritual más densa del cuerpo místico. Son los *comandos* de la iglesia, situados en las avanzadillas del reino. Lo mismo que Cristo colgado entre el cielo y la tierra, lo atraen todo hacia sí. En sus sufrimientos, unidos a los de Cristo, está oculta la verdadera fuerza ascensional del mundo. En sus brazos debilitados son ellos los que llevan el peso del mundo. Arrastran a la humanidad hacia los cielos nuevos y la tierra nueva. Realizan en sí mismos todas las bienaventuranzas. ¿Quién más pobre que ellos, privados de su propio cuerpo? ¿Quién más manso, más paciente que esos que aguantan la monotonía de los días? ¿Quién más pacífico que esos desarmados que llevan ya la victoria en su corazón? ¿Quién más puro que esos que tienen sus miradas ya fijas en Dios? ¿Quién más misericordioso que esos seres vueltos hacia Dios y hacia los demás? No hay nadie que sepa *compadecer* mejor que un enfermo grave. Privado de todo, conoce el valor de un gesto, de una sonrisa. Las personas sanas carecen muchas veces de delicadeza, de atención, de indulgencia, de comprensión: cualidades que florecen todas ellas en el terreno del sufrimiento.

En su debilidad el enfermo es poderoso. Participa del misterio de la pobreza y de la debilidad de Dios, ya que nunca fue Dios tan poderoso como en su amor desarmado: niño de Belén, crucificado en el Gólgota, hostia en la eucaristía. Como Cristo, el que sufre posee un poder misterioso de santificación sobre los que se acercan a él. Un religioso enfermo de un cáncer que deformaba su rostro, no tenía ya ojos, ni nariz, ni paladar. Apenas podía hablar. En un soplo decía: «Nunca he sido tan sacerdote como desde que estoy crucificado». Una persona que desde los cuatro años padecía una enfermedad de la piel, que llevaba como si fuera un cilicio natural, la había convertido en un manto de cariño divino al servicio de los demás. ¡Cuántas veces el que se acerca a un enfermo para consolarlo queda «consolado» por él!

El enfermo, el que sufre, lo mismo que el Cristo eucarístico, trabaja por la transformación del universo. Su cuerpo machacado, triturado como el trigo, se hace materia del sacrificio.

Ya en estado de víctima, no hace más que una sola cosa con el Cristo inmolado. Nadie tiene tanta aptitud como él para la *comunión*. Desprendido, vacío de sí mismo, le ofrece al Señor todo su espacio vital para que le invada, para que pueda *ad-venir* en él. De este modo, el sufrimiento experimentado, vivido, asumido en el plano personal, puede convertirse, en el plano eclesial y sacramental, en encuentro nupcial entre el esposo y la esposa, anticipación de la renovación final de la historia.

Así pues, Dios no ha suprimido el sufrimiento, sino que le ha cambiado de sentido. Inundado del amor del Inocente crucificado, se ilumina desde dentro. Transfigura, salva, diviniza. El sufrimiento inocente tiene ahora el rostro del Inocente crucificado; se ve arrastrado en un mismo misterio de amor. Se puede imaginar un mundo sin sufrimientos, pero no se podría concebir más amor que en nuestro universo doliente. Y san Pablo añade: «Los sufrimientos del tiempo presente no son comparables con la gloria que se ha de manifestar en nosotros» (Rom 8, 18).

BIBLIOGRAFIA

Alberton, M.: *Un sacrement pur les malades,* Paris 1978.
Bourassa, F.: *L'onction des malades,* Rome 1970.
Brochu, G.: *La maladie, pourquoi?*: Christus 57 (enero 1968) 123-129.
Chaine, L.: *La souffrance constructive,* Paris 1961.
Charlier, L. - Geiger, L. B. - Troisfontaines, R.: *La souffrance, valeur chrétienne,* Tournai-Paris 1957.
Congar, Y.: *Pour un bon usage de la maladie*: La Vie Spirituelle 117 (1967) 519-530.
Didier, J.-G.: *Le chrétien devant la maladie et la mort,* Paris 1961.
Flick, M. - Alszeghy, Z.: *Il misterio della croce,* Brescia 1978.
Fourure, G.: *Les châtiments divins,* Paris 1959.
Galot, J.: *Dieu souffre-t-il?,* Paris 1976; id.: *Gesù liberatore,* Firenze 1978.
Lavelle, L.: *Le mal et la souffrance,* Paris 1940.
Lepargneur, P.: *L'état de maladie*: Cahiers Présences 90 (1965) 81-90.
Lewis, C. S.: *Le problème de la souffrance,* Paris 1967.
Marcozzi, V.: *Il problema di Dio e le scienze,* Brescia 1974.

Marmion, C.: *Face à la souffrance,* Maredsous 1946.
Masi, R.: *Per una teologia della malattia*: Asprenas 16 (1969) 357-382.
Nicolas, J.-H.: *L'amour de Dieu et la peine des hommes,* Paris 1967.
Noye, I.: *Maladie,* en *Dictionnaire de Spiritualité,* fasc. 75-76, col. 137-152.
Pastorelli, F.: *Servitude et grandeur de la maladie,* Paris 1967.
Pío XII, *Allocution aux médecins et chirurgiens*: AAS 49 (1957) 129-147.
Rétif, L.: *La souffrance, pourquoi?,* Paris 1966.
Roqueplo, Ph.: *Experiencia del mundo, experiencia de Dios,* Salamanca 1969.
Sarano, J.: *Essai sur la signification du corps,* Neuchâtel 1963.
Scheler, M.: *Le sens de la souffrance,* Paris s.d.
Teilhard de Chardin, M.-M.: *L'énergie spirituelle de la souffrance,* Paris 1951.
Thurian, M.: *La souffrance dans le plan de Dieu*: Verbum Caro 12 (1958) 116-137.
Van der Bruggen, H.: *Ce malade qui existe,* Paris 1977.
Varillon, F.: *Beauté du monde et souffrance des hommes,* Paris 1980.
Varios, *Sufrimiento y fe cristiana*: Concilium 119 (nov. 1976).
Varios, *La maladie et la mort du chrétien dans la liturgie.* Conferences Saint-Serge, XXI Semaine d'études liturgiques, Roma 1975.
Varios, *Les malades*: Lumière et Vie 86 (1968).
Balthasar, H. U. von: *Le Christ, forme de notre vie, ou la fête de la souffrance*: Communion 24 (1970) 38-48.

12

La muerte para la vida

La muerte es el acontecimiento universal, más aún que la vida, porque muchos podrían haber nacido, y no han nacido, pero todos mueren. La muerte es el drama integral y sin repetición; inexperimentable con vistas a un discurso lógico, pero irremediablemente cierta. Es la cosa más corriente, la más vulgar, la más esperada y sin embargo nos encuentra siempre desamparados, incrédulos, escandalizados, en rebeldía. No gusta hablar de ella. En efecto, ¿cómo sería posible hablar alegremente de ese punto final de mi vida? Por otra parte, hablar de la muerte de los demás no parece muy decente, ya que se trata de su última enfermedad, sin remedio. Si se habla de ella, es para hacer sociología, es decir, para estudiar las prácticas, las actitudes, el lenguaje de los hombres ante la muerte a lo largo de los siglos, o para completar las estadísticas sobre los coeficientes de mortalidad [1]. La teología tradicional ha hablado ciertamente mucho de los fines últimos, pero se ha olvidado fácilmente del último gemido de los moribundos. Enmarca rápidamente la muerte de cada uno en la muerte de Cristo, y la muerte de Cristo en la economía de la salvación. La verdadera muerte para los teólogos es la muerte del pecado; nuestra hermana la muerte temporal no es más que el sello de la muerte pecadora. La teología, con demasiada facilidad, hace de la muerte un objeto que estudiar, como

1. Véase a este propósito: E. Morin, *L'homme et la mort dans l'histoire,* Paris ^{3}1976; L.-V. Thomas, *Anthropologie de la mort,* Paris 1975; A. Fabre-Luce, *La mort a changé,* Paris 1966.

el cielo, el purgatorio o el infierno. Habla de la muerte del pecador, de la suerte de los elegidos, del destino de los condenados. Pero parece olvidarse que soy *yo* el que muere, que soy *yo* el protagonista del drama. La teología reciente ha tomado conciencia de que no puede prescindir de una antropología de la muerte. Porque la muerte es una realidad compleja. Presenta un aspecto biológico y personal, individual y comunitario, histórico y metahistórico, teologal y sacramental. Es a la vez término de nuestra carrera terrena y cumplimiento de nuestra vida, acontecimiento, experiencia, problema y misterio. Muy acertadamente declara la *Gaudium et spes*: «Es ante la muerte donde alcanza su cima el enigma de la condición humana» (n. 18). Una vez más, Cristo es la única hermenéutica que arroja su luz sobre el más misterioso de los misterios. En él la muerte se convierte en muerte-en-Dios, en abandono y comunión total con Dios.

Aunque nos repugne hablar de la muerte, hay que hablar de ella, porque la vida tiene el sentido que le damos a la muerte. Es que la muerte lleva al hombre a plantearse la cuestión última sobre sí mismo: ¿es un ser para la vida o un ser para la muerte? Si la muerte es para la vida, el hombre puede esperar y aspirar a esa vida. Por el contrario, ¿qué sentido puede tener la vida, si tiene que terminar inevitablemente con el naufragio de sus aspiraciones y sus proyectos? Si la muerte carece de sentido, tampoco tiene sentido la vida, que desemboca en la muerte.

1. *Actitud y lenguaje actuales en el mundo occidental*

En la edad media, y hasta una época bastante reciente, la gente moría joven, La guerra, las epidemias, la ignorancia de los antibióticos, todo ello abreviaba la vida y hacía más cercana la muerte. El hombre tomaba pronto conciencia de su fragilidad y de su caducidad. El salmo 89 dice del hombre: «Los años de nuestra vida son setenta años, u ochenta, si hay vigor». Antiguamente llegar a los cincuenta años era toda una hazaña. El enfermo estaba informado de su muerte cercana, que por otra parte solía presentirse, ya que las enfermedades un poco graves resultaban siempre mortales. Esta función de información solía corresponderles a los parientes, o al amigo más cercano. El moribundo no debía verse privado de su muerte. Cada miembro de

la familia, incluidos los niños, desfilaba por la habitación del enfermo que los iba bendiciendo, hablando con cada uno, expresándoles su última voluntad, para recibir finalmente el viático [2].

Hoy el enfermo es tratado como un «menor de edad». No tiene que saber que va a morir; por lo menos, tiene que representar la comedia y poner cara de que no sabe nada. La muerte es un tema «tabú», como era antes el sexo. Se procura escamotear el acto de morir, camuflarlo. La urbanización y el desarrollo de la medicina han hecho que más de la mitad de la población muera en el hospital o en la clínica, ante un persoal médico anónimo. Los compañeros de habitación son muchas veces los que más saben de ello y los que más ayudan. Por una especie de «pacto social» se evitan las escenas de lágrimas y angustia. Se administran al moribundo medicamentos que hagan más fácil el servicio médico y que conserven al enfermo en la euforia hasta el último instante. La muerte no tiene que molestar a los vivos. Ocuparse de la muerte significa hoy descubrir las técnicas y las tácticas más idóneas para reducir los traumatismos que introduce la muerte en el seno de la vida cotidiana, en el hospital o en la casa del difunto. Hay que desaparecer sin molestar a nadie, de puntillas. Es lo que se llama *an acceptable style of facing death* —una forma educada de vivir durante la agonía—, que evite una muerte desagradable y poco bonita.

Recíprocamente, los vivos tampoco tienen que parecer turbados por la muerte. Antiguamente, el duelo era la manifestación por excelencia del dolor, que se prolongaba durante meses y años. A la costumbre milenaria del luto le ha sucedido en el siglo XX su condenación. No conviene exagerar las cosas, ni siquiera demostrar la pena que se siente. Esta prohibición o ausencia de duelo sumerge a veces a los que quedan en la soledad y en la depresión. Se embalsama al cadáver para que parezca «guapo», casi vivo. En la habitación de al lado se charla, se ríe, se bebe, alguna vez se mira furtivamente al cadáver, se reza pocas veces. Antes, se iniciaba a los niños en el nacimiento de los bebés hablándoles de la cigüeña; hoy se les inicia en la

2. P. Ariès, *La mort inversée*: La Maison-Dieu 101 (1970) 58-59; Id., *L'homme devant la mort*, Paris 1977, 553-595; L.-V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris 1975.

desaparición de los que mueren diciéndoles que se marchitan como las flores. En nuestros países industrializados, la ceremonia de los funerales se convierte en un acontecimiento «social». Se honra al muerto, sin concederle por ello su estatuto de muerto. Prospera la industria de las pompas fúnebres. Los cementerios son jardines floridos y sitios de paseo. Por otra parte, como los cementerios están saturados, se procede a la cremación, que ahorra espacio y reduce el «stress».

En las conversaciones se reduce la muerte a un fenómeno físico, médico, lo mismo que el nacimiento, la enfermedad o la vejez; a un fenómeno social, como la natalidad, la nupcialidad (la población aumenta por nacimientos y disminuye por defunciones); a un fenómeno legal, que alimenta los archivos de los municipios. Nada de misterio; un fenómeno empírico al que la impersonalidad de las estadísticas quita todo carácter de tragedia. Las muertes originan cambios, promociones, nombramientos.

Paradoja del hombre contemporáneo: se empeña en luchar médicamente contra la muerte pero al mismo ritmo se esfuerza en producir máquinas destructoras de la humanidad. Todos sabemos que vamos a morir, pero actuamos como si eso nunca tuviera que producirse. Nuestros entierros se hacen cada vez más discretos; el antiguo coche fúnebre, negro y plata, se ha convertido en una vulgar limusine que se pierde en el tráfico de la ciudad y se para ante los semáforos como todos los demás. Se tiende a hacer del drama de la muerte un hecho distinto que recogen los periódicos, para ser olvidado enseguida. Sin embargo, la muerte sigue siendo un acontecimiento inconmensurable, un naufragio sin solución. Lo que resulta extraño en el mundo actual no es el miedo a la muerte, sino su olvido.

2. *La muerte como fenómeno y como acontecimiento*

La muerte se escapa de la experiencia directa. Para hablar de ella convenientemente habría que haberla vivido. Pues bien, los muertos se niegan a ser interrogados y el moribundo no puede decir nada de lo que no ha vivido todavía. Se ven cadáveres, pero no se ve la muerte. La muerte de la que hablamos es el fenómeno de la muerte como acontecimiento «mundano», no ya la muerte como tal. Mientras yo soy, la muerte no es; y cuando

la muerte es, yo ya no soy. De este modo el hombre y la muerte juegan al escondite. Si hablamos de la muerte, es desde fuera, es decir, desde la cara que da a nosotros, lívida, pero legible. Hay incluso una ciencia de la muerte, la *thanatología,* que se alimenta de sociología, de historia, de etnología, y hay sociedades de thanatología.

De la muerte vista desde fuera lo que nos impresiona es su rostro ambiguo de certeza y de incertidumbre, así como nuestra actitud paradójica ante ella [3].

La muerte es cierta y universal. Nadie se escapa de ella; la muerte no hace discriminación. Puede prolongarse el plazo, pero habrá que pagar la deuda. Dentro de cien años ya no seremos. Vivimos heridos por la muerte, golpeados hasta lo más profundo de nosotros mismos. Sin embargo, esta espera de algo cierto nos encuentra incrédulos. Nos negamos a creer que esta verdad general de una muerte cierta se dirige a cada uno de nosotros. Nos sigue obsesionando, inextirpable, el viejo sueño de la inmortalidad. Por otra parte, ¿no es éste el resorte secreto, el postulado inconfesado de la ciencia médica? ¿El sueño de la momia, de la hibernación, de la criogenización, de la reencarnación? ¿No será acaso la muerte una enfermedad como las otras? La ilusión de la muerte incierta, o por lo menos de su *hora* incierta, mantiene las esperanzas quiméricas de no morir. ¡Los «otros» son los que mueren! Cada minuto es para mí un respiro que autoriza una nueva esperanza. Pero por mucho que queramos presumir, siempre habrá una última cita, un instante que será el último. Las generaciones anteriores vivían en la familiaridad de la muerte; la muerte exorbita de espanto los ojos de nuestros contemporáneos. ¿Habrá que pensar entonces en un plazo indefinido? La hipótesis no es nada halagüeña. ¿Qué ocurriría con esos vivos congelados y supercongelados si al despertar entre los hombres del futuro no fueran necesariamente un príncipe encantado ni la «bella durmiente del bosque»?

Por otra parte, una muerte cierta, previsible, prevista, sin margen de esperanza, da la imagen del condenado a muerte que nos describe Pascal. Con muy escasa diferencia, nuestra situación es la de un enfermo incurable que se entera de la naturaleza

3. V. Jankélevitch, *La mort,* Paris 1966, 119-142.

de su mal y del poco tiempo que le queda de vida. Todo está ya acabado, porque todo está a punto de acabar. La única manera de fijar la hora con más precisión sería el suicidio. En cualquier hipótesis, la vida es una batalla que todos acabamos perdiendo.

Muerta cierta, muerte incierta: tal es la verdad de nuestra condición mortal. Esta incertidumbre de la hora, ligada a las circunstancias y al cómo de la muerte delata una vez más su carácter de amenaza continua y solapada. Su brutal carácter repentino la hace frecuentemente escandalosa. La peste negra de Europa en el año 1348 causó 25 millones de víctimas: dos generaciones suprimidas de un solo golpe. La última guerra acabó con 26 millones de hombres. El humo se levanta por encima del pantano, día y noche, espeso y maloliente: es el horno crematorio de Dachau. El naufragio del Titanic supuso la muerte para 1.500 personas. En las Azores dos Boeing entran en colisión: es la peor tragedia de la aviación civil. Un río se lleva un puente y causa el hundimiento de un tren: 200 víctimas. ¿Y qué decir de los terremotos, de los huracanes? Un reciente seísmo en Italia hizo morir a 4.000 personas. ¡Cuántas vidas truncadas en el momento en que iban a producir! ¡Cuántas tareas sin terminar! Ante esta brutalidad de la muerte que golpea indistintamente a todos, pecadores e inocentes, jóvenes y ancianos, surgen los porqués angustiosos, desesperados, en rebeldía. Las muertes lentas nos horrorizan por los sufrimientos atroces que prolongan, pero las muertes rápidas son a veces más trágicas, porque no dan tiempo a poner en orden los asuntos. Nos gustaría olvidarnos de la muerte, incluso como acontecimiento. Pero es imposible; está en todas partes, acechándonos: en la tierra, por los aires, bajo los mares. ¡Qué importa! ¡Con tal que tenga el suficiente sentido común para ser la muerte de «los otros», no nos afectará demasiado!

3. *La muerte como experiencia*

Sin embargo, un día, como sabemos muy bien, «llega» a la conciencia como algo que nos atañe a nosotros. Este sentimiento de la muerte como «mía» y de su proximidad se hace sentir de forma más viva en ciertos momentos de nuestra existencia: por

ejemplo, con ocasión de una enfermedad grave, de la muerte de un amigo, de un pariente inmediato. Experimentamos entonces el sentimiento de nuestra fragilidad, de nuestra impotencia: la enfermedad se presenta como una agresión a la vida personal; se vive como una anticipación de la muerte biológica o por lo menos como una muerte «parcial» de la persona; sentimos que nos vamos [4].

El hombre *golpeado* toma entonces en serio a la muerte. Pasa de pronto de lo nocional a lo real, de la evidencia razonable a la evidencia vivida; deja la literatura, la información y hasta la metafísica para vivir la vida. Su saber se hace «efectivo». Eso que sabía desde que empezó a pensar, lo descubre de pronto presente en sí mismo, tan intensamente como su propia vida. Lo absurdo es inminente, está a la puerta, a mi puerta! ¡Es tremenda la idea de que este anochecer puede ser «mi» anochecer! Había como tampones, como pantallas, entre la muerte y mi yo; y ahora estamos cara a cara.

Hasta los ancianos son cogidos por sorpresa, como si no hubieran tenido tiempo para preveerla, para prepararse. Por muy viejo que uno sea, siempre se muere demasiado pronto. El hombre aborda siempre a la muerte en estado de improvisación. Pero a partir del momento en que el *mortalis* se convierte en *moriturus* y, a fortiori, en *moribundus,* en instancia de muerte, el hombre constata que la muerte no es ya una eventualidad abstracta, sino la llegada de un acontecimiento-para-mí. Cuando el hombre se siente aludido de este modo, la muerte se hace experiencia eficiente, realizada, vivida: se trata de un asunto personal, de una aventura que no les sea solamente a los otros, sino a mí mismo cogido entre los otros.

Este paso de lo nocional a lo real personal y vivido no se da por razonamiento, sino que surge como un dato inmediato, por una intuición instantánea. Hasta entonces, yo hablaba de la muerte en tercera persona: de manera general, abstracta y anónima, como el médico que da un diagnóstico, como se habla de un problema, de un objeto que se describe o se analiza. Al contrario, cuando hablo de la muerte en primera persona, «yo» estoy herido de muerte; se trata de un misterio que me atañe

4. *Ibid.*, 5-32.

por entero y personalmente; soy yo a quien la muerte interpela con mi nombre; soy yo al que arrastra de la manga y a quien señala con el dedo. Ya no quedan más plazos y son imposibles las coartadas. Se juega mi propia suerte. Tengo que tomar una actitud. Y además palpo mi soledad, porque la muerte es un paso que hay que dar solo, sin compañeros de camino. Me pueden asistir, pero no pueden ocupar mi lugar. Sin embargo, mi muerte sigue siendo un futuro: hasta el último latido del corazón la muerte está aún por morir. El final de la vida, en la encrucijada entre la vida y la muerte, queda abolida toda distancia espacial y temporal. Mi muerte será un instante, una presencia «presentísima», eternizada.

Ya hemos subrayado que la experiencia de la muerte puede también venirnos hasta cierto punto a través de la muerte de otro: parientes, amigos, consejeros espirituales. En efecto, vivir es estar activamente inserto en un conjunto de relaciones. Ni puramente biológico, ni puramente solitario, el hombre es el centro de una multiplicidad de vínculos personales (de trabajo, de amistad, de amor) que lo relacionan con la nación, la profesión, la familia. El hombre que se jubila sabe todo lo que cuesta romper esos vínculos y vivir al margen del mundo. Pues bien, la muerte es la destrucción de lo que fue siendo creado lentamente y que forma la trama de mi conciencia. La muerte del otro se convierte un poco en mi propia muerte. Comienzo a morir mi vida viviendo la muerte que me roza. Y cuanto más profundo y auténtico era el vínculo con el ser querido, más se vive la muerte como muerte. Pensemos en el desgarramiento de una madre al morir su hijo único, carne de su carne. Si la muerte toca a mi padre o a mi madre, con esa muerte me doy cuenta de que estoy perdiendo el último intermediario entre la muerte y mi propio ser. Puedo reinventar, reordenar mis ideas, pero no puedo devolver la vida al ser que amaba. La muerte se me presenta entonces como la ausencia de comunicación de mí mismo conmigo mismo. Y según va aumentando el número de amigos que desaparecen, más crece la impresión de que mi mundo se desplaza, de que está más con ellos que aquí abajo. Pero sigue siendo verdad que yo no muero la muerte del otro; siempre es el otro el que muere solo delante de mí y antes de mí. La experiencia de la muerte del otro no me da ningún dato sobre la experiencia

misma del morir, sino que me enseña que uno muere solo, sin pantalla alguna delante de Dios. En este sentido, me ayuda a comprender el sentido que tiene la muerte para la conciencia personal.

4. *La conciencia humana ante el misterio de la muerte*

Para experimentar la muerte, habría que tomar distancias ante lo vivido. Pues bien, la muerte es precisamente la abolición de todas las distancias y de todo lo vivido. No puedo hablar de la muerte más que si sigo estando vivo. Por consiguiente, me veo reducido a hablar de ella en términos de ruptura, de abandono, de impotencia radical, de finitud. Pero cuando hablo de este modo, tengo que dejar ya el terreno del acontecimiento, para entrar en el terreno del misterio y del sentido de la muerte.

La muerte presenta el mismo carácter eminentemente personal que la conciencia del yo: lo mismo que cada hombre vive su propia vida, cada hombre vive también su propia muerte. La siente coextensiva a toda su vida, presente como un cáncer que va royendo subrepticiamente su existencia. La muerte no ofrece ningún punto flaco. Me agarra, sin dejarme la oportunidad que me dejaría la lucha, ya que en la lucha yo también agarro al que ha cogido. En la muerte, por el contrario, quedo expuesto a la agresión absoluta, al asesinato en medio de la noche. Mi muerte me viene de un instante sobre el que no tengo poder alguno [5]. Arrancado de la vida, me siento absolutamente impotente para salvarme a mí mismo. Asisto al derrumbamiento total de mi autosuficiencia. No puedo evitar la muerte, ni encontrar en el mundo ni en los demás una garantía cualquiera de supervivencia. Estoy arrinconado en el silencio total, frente a lo inverificable y lo ininteligible. La muerte es la imposibilidad de toda posibilidad. La única posibilidad que me queda es dejarme llevar por la vida hacia la muerte y de experimentar mi impotencia. Pasividad, impotencia, imprevisibilidad: no hay otra alternativa.

Pero es precisamente en este derrumbamiento total y final de la existencia donde la muerte revela el núcleo más íntimo

5. E. Levinas, *Totalité et infini,* La Haye 1961, 209-210 (trad. española, *Totalidad e infinito,* Salamanca 1977).

del ser humano, que es anhelo inextinguible de sobrevivir. Ese anhelo se identifica con la conciencia misma del yo personal que no puede resignarse a su propia desaparición, a su caída en la nada. El hombre se subleva contra la idea de una ruina total, de una aniquilación definitiva de su persona. La desintegración del yo significaría realmente la aniquilación del espíritu personal del hombre. Pero el hombre lleva en la luz de su conciencia la afirmación vital e invencible de su propia existencia, la aspiración a ser él mismo y a seguir siéndolo; es su propia conciencia la que rechaza el aniquilamiento: «El germen de eternidad que lleva en sí mismo, irreductible a la sola materia, se subleva contra la muerte» (GS 18). Si la nada tuviera que ser realmente la etapa última de la existencia, ésta perdería su sentido. Vivir sería caminar hacia la nada. La aspiración del hombre a realizarse sería una vana ilusión y una pasión estéril.

Este sentimiento de lo absurdo, experimentado como una náusea, es la afirmación implícita de que el yo personal vive en su conciencia la aspiración a no morir. En esta aspiración está profundamente convencido de que no desaparecerá por completo. Efectivamente, ¿cómo podría el hombre vivir su propia existencia exigiendo que tenga un sentido, si experimentase al mismo tiempo que el hundimiento total de su persona en la nada tenía que quitarle todo sentido a su existencia? Si la última etapa de la existencia humana es la destrucción de la persona en la muerte, habrá que decir que la tendencia del hombre y de su espíritu se ve totalmente frustrada y que su dinamismo interior, que lo impulsa a su realización plena, está totalmente desprovisto de sentido. De esta manera el hombre se siente obligado a morir y, sin embargo, llamado a no morir; poseído por la voluntad de vivir, pero en el seno de una existencia sellada por la muerte.

En su dialéctica interna la muerte revela que el ser del hombre está llamado a la esperanza. En efecto, por una parte la muerte le revela al hombre su impotencia total para asegurar por sí mismo su propia supervivencia. Y por otra parte la muerte le hace descubrir que en el fondo de su conciencia hay una invencible aspiración a vivir y a sobrevivir. Entonces, todo lo

que el hombre puede hacer frente a la muerte es esperar una existencia nueva que él es incapaz de darse [6].

La muerte sitúa al hombre ante una opción irremediable: o bien reconoce que su existencia, en cuanto proyecto y aspiración a un ser-más posee un sentido, con lo que surge la esperanza de un porvenir transcendente, de una supervivencia más allá de la muerte; o bien acepta que su existencia quede desprovista de sentido, y entonces es la desesperación total. Por otra parte, al ser la muerte una posibilidad de cada instante, es toda la existencia humana la que se desarrolla en esta perspectiva de una situación-límite, abierta a la esperanza o cerrada por la desesperación. Todo hombre está llamado de manera permanente a la opción entre esperar y no esperar: tal es la hermenéutica fundamental de la existencia humana.

5. *Posiciones y proposiciones sobre la muerte*

Son múltiples los intentos del hombre por descifrar el enigma de la muerte. Nos fijaremos aquí en tres posiciones que tienen cada una de ellas su nobleza, aun cuando no alcancen la grandeza sublime de la respuesta cristiana.

1. En la concepción socrática de la muerte, tal como la describe Platón en su *Fedón,* la muerte es considerada como una separación entre el cuerpo que muere y el alma inmortal que sigue viviendo. Como el cuerpo es la cárcel del alma, ésta desea liberarse de él para llegar a la verdadera vida que es conocimiento y contemplación de las ideas inmortales. Para el cristiano, por el contrario, el hombre desea desde lo más profundo de su ser el cumplimiento total de su existencia, cuerpo y alma, ya que el cuerpo no es un elemento negativo, sino parte substancial del hombre. El objetivo de la vida perfecta es el encuentro con el Dios personal, en el amor y la verdad.

En el *Fedón,* la separación del cuerpo y del alma se representa como la cima del proceso de purificación del alma que se desprende de la materia. El elemento de mortalidad que hay en el hombre desaparece con la muerte, mientras que lo inmortal y lo indestructible queda intacto, al abrigo de la muerte. Para el

6. J. Alfaro, *Christianisme, chemin de libération,* Montréal 1975, 15-18.

cristiano, por el contrario, la muerte es la cima de la desarmonía introducida por el pecado. Todo el hombre es el que muere —no solamente el cuerpo— en su realidad global, espiritual y corporal. La muerte que teme el cristiano es entonces la muerte querida por Sócrates. Para Platón, el hombre llega a una idea clara del sentido de la muerte; para el cristiano, por el contrario, la muerte sigue siendo un misterio que sólo la fe logra iluminar.

La muerte de Sócrates, sobria, voluntaria, es una muerte ideal, idealizada, sin espasmos; pero no se sostiene ante tantas muertes violentas, atroces, brutales, envilecedoras, diabólicamente refinadas, que pertenecen al escenario de la muerte humana y que tan bien describe la literatura de nuestra época. La muerte de Sócrates es una cima del paganismo antiguo. Pero la muerte del Crucificado, que asume las muertes más innobles, en el abrazo del más grande amor, es una cima mucho más elevada. El cristianismo mantiene a la vez la seducción y el miedo de la muerte [7].

2. Para Jean-Paul Sartre no hay motivos para interiorizar y personalizar la muerte, haciendo de ella una última probabilidad de cumplimiento, ya que mientras la vida es impulso, proyecto, libertad, la muerte es ruptura, fracaso, límite totalmente exterior. Lejos de dar un sentido a la vida, le quita toda significación. La muerte, como el nacimiento, es inesperada y absurda. Se nace sin motivo, se muere por accidente. La muerte le quita al hombre su libertad y anula todas sus posibilidades de realización. Nos echa como una presa para los vivos, a merced de sus juicios [8].

Partiendo de este mismo horizonte, Albert Camus concluye de manera muy distinta. En el centro de la vida está el hombre, con su vida absurda y privada de sentido, llena de dolor y limitada por la muerte. Lo que aparece es la vida que tiende a la

7. El espiritualismo católico de Michele Federico Sciacca presenta una visión de la muerte que guarda ciertas afinidades con la de Sócrates. Sciacca, en efecto, ve sobre todo en la muerte el momento de la prevalencia de la inmortalidad del espíritu humano. La muerte es violenta en el sentido de que el espíritu desea el fin del cuerpo para librarse de la finitud que paraliza su realización. El espíritu tiende hacia el infinito de la verdad, Sciacca, destacando la inmortalidad del espíritu atenúa, en la muerte, el problema de la muerte como muerte del hombre, como problema de la persona humana (M. F. Sciacca, *Morte e immortalità,* Milano 1962).

8. M. Bordoni, *Dimensioni antropologiche della morte,* Roma 1969, 29-35.

plenitud, mientras que la muerte es fuente de lo absurdo. La vida tiene la primera palabra, pero la muerte tiene la última. ¿Qué hacer entonces? Aceptar la vida en su carácter absurdo y ejercer luego la libertad para dar un sentido a ese absurdo. Ante un destino común a todos los hombres, Camus declara que, lejos de aislarse, hay que hacerse solidario del sufrimiento y de la muerte de los demás. Esta libertad tiene que manifestarse concretamente con los más humildes, con los que más sufren. Así, ante el destino amargo de la muerte que rompe la libertad y las aspiraciones de cada uno, Camus se encierra en una especie de autosuficiencia por la que se da a sí mismo su valor: la solidaridad con el mundo del sufrimiento. Camus mantiene ante la muerte la libertad y la solidaridad con los demás, pero no llega a conseguir que esa libertad y ese amor desemboquen en una relación de confianza filial en Dios. Esta concepción de Sartre y de Camus ilustra perfectamente el carácter irreductible que existe entre el dinamismo de la libertad que aspira a la plenitud de la vida y el abismo enigmático de la muerte [9].

3. El marxismo no toma en consideración la muerte como «mía», es decir, como crisis y como angustia personales. La transcendencia de la muerte se encuentra en la entrega incondicional a la causa, al partido, al mundo nuevo que se edifica. Para el marxista la muerte se concibe como satisfacción de haber sido el instrumento eficaz de la promoción del hombre en el seno de la colectividad, con la certeza de que la obra continuará y triunfará finalmente. Si hay un paraíso, está en el corazón de los compañeros de trabajo que se acordarán y encontrarán en el ejemplo del desaparecido un estímulo para la lucha [10].

4. La verdad es que al misterio de la muerte no puede responder más que otro misterio: el de la muerte de Cristo, único exegeta de la muerte. Dios no ha hecho al hombre para la muerte, sino para la inmortalidad. Para la fe cristiana, el hombre no es un ser para la muerte, sino para la vida; es un paso hacia una vida. Toda la revelación, en este sentido, es una respuesta al enigma y al escándalo de la muerte; la teología entera es una

9. F. Ormea, *Superamento della morte,* Torino 1970, 153-161.
10. G. Martelet, *Victoire sur la mort,* Paris 1962, 43-84.

teología de la muerte para la vida. Justamente dice el prefacio de difuntos: *Vita mutatur, non tollitur.*

6. *Ambivalencia de la muerte: término y ratificación de la existencia*

La muerte en régimen cristiano es a la vez acción y pasión, ruptura y plenitud, derrota y victoria, término de nuestra existencia terrena y entrada en la vida eterna.

Por una parte, la muerte es la experiencia de un desgarramiento, de una ruptura violenta, de una fractura. Hay que elevar el ancla, preparar el equipaje. El cristianismo no intenta eliminar el lado «duro» de la muerte ni galvanizar las voluntades, como los estoicos. Es una experiencia que compromete a todo el hombre, la de un naufragio que afecta a toda nuestra vida terrena. El mismo Cristo vivió esta violencia de la muerte. Lo que algunas veces nos engaña es una antropología dualista, de tipo socrático, que ve en el espíritu una substancia separada que asiste insensible a la erosión y finalmente al hundimiento de su compañero carnal. No nos imaginamos la supervivencia de un doble que continuase su ruta sin preocuparse del peso muerto abandonado. La verdad es que el alma anima al cuerpo, que hace de él su expresión íntima modelándolo y dominándolo a lo largo de toda la vida. Por otra parte, el alma necesita del cuerpo para perfeccionarse, ya que es el cuerpo el que le ofrece los primeros objetos de su conocimiento y de su amor, y el que inversamente le permite, en su acción, entrar en contacto con los demás hombres y con el cosmos. En la muerte, el dominio del espíritu sufre una derrota; queda vencida su fuerza de organización. Pero si es verdad que la muerte afecta a todo el hombre, no por ello queda aniquilado el hombre [11].

Esta muerte, como término de la vida biológica, con su carácter de agresión, de asalto desde fuera, es la manifestación de la esencia del pecado como ruptura de la alianza con Dios, como consecuencia y castigo del pecado (del pecado personal tanto como del pecado de origen). «El salario del pecado es la muerte» (Rom 6, 23). Pero las cosas podrían haber sido muy distin-

11. A. Manaranche, *Celui qui vient,* Paris 1976, 176-186.

tas, ya que el hombre creado por Dios no debe conocer la angustia y la corrrupción de la muerte. La vida del hombre en el paraíso habría tenido fin algún día —ya que la muerte, en virtud de la naturaleza espiritual y corporal del hombre, sigue siendo un acontecimiento «de naturaleza»—, pero no habría tenido ese carácter de derrumbamiento trágico. Habría sido más bien la expansión de nuestra vida interior, después de su maduración realizada durante la vida terrena. Madurado de este modo, el hombre habría transformado su cuerpo carnal en cuerpo espiritual. Lo mismo que Cristo resucitado que volvía a ver a los suyos, que comía con ellos, pero que poseía un cuerpo espiritual, sometido al espíritu. Todo esto no es un mito. La revelación nos enseña que así habría sido la condición del hombre original, dotado de inmortalidad, si no hubiera pecado. La fase terrena habría tenido un fin, pero para dar sitio enseguida a la consumación celestial, sin angustia ni corrupción. Es lo que deseaba san Pablo (2 Cor 5, 1-5). Y es lo que vivió María.

Sin embargo, incluso después del pecado original, el hombre sigue conservando una tendencia incoercible hacia ese acabamiento que habría caracterizado a su fin, experimentado como llegada a la madurez. Al mismo tiempo que cesa su vida temporal y corporal, por la separación dolorosa del cuerpo y del alma, se realiza definitivamente desde dentro, como persona, ratificando su conducta pasada. La muerte pone un término a nuestra condición de viajeros; cierra el tiempo del sí o del no, de la adhesión o de la repulsa: «Los hombres mueren una sola vez, y después el juicio» (Heb 9, 27). La opción madurada libremente en este mundo, en una vida corporal sometida al tiempo, recibe su carácter definitivo, irrevocable; eso es lo que confiere a la vida su seriedad radical. La vida asume el carácter de una historia única, sin repetición y sin regreso posible. El estado en que el hombre se encuentra por libre decisión difiere en adelante de la situación transitoria e indeterminada de aquí abajo, que siempre puede el hombre cambiar y revocar. El carácter definitivo de esta opción que compromete a toda la existencia es un elemento intrínseco de la muerte, considerada como acto espiritual y personal del ser humano. La muerte encierra entonces un doble aspecto: una disolución biológica sufrida pasivamente y al mismo tiempo un proceso espiritual, por el que en el seno mismo de esa pasividad el

hombre se acaba desde dentro, *ratificando* la conducta pasada por la que se ha realizado a sí mismo. La muerte biológica coincide con el *dies natalis,* con su nacimiento a la eternidad que ha escogido libremente. Subrayemos que, como la muerte está espiritualmente presente al conjunto de la existencia, es en la conducta de su vida cotidiana donde el hombre va forjando poco a poco su *acabamiento* y prepara su *advenimiento.* La muerte se anticipa en cada una de las opciones que vamos realizando en la vida [12].

Así pues, la muerte es ratificación más que decisión. Por eso no hay que dejarlo todo para la opción emitida con toda claridad en el momento de la muerte. No cabe duda de que no hay que predicar una contabilidad terrena, sin un arrepentimiento posible al final, lo mismo que tampoco hay que pensar en una vida de santidad a merced de un extravío final. Pero la teoría de la decisión final parece hacer imposible la impenitencia final. En esa perspectiva resulta cómodo ir retrasando siempre la solución, esperar a la última hora o a la última media hora. Hay un infierno, pero nadie lo ocupa. La gravedad del plazo no tiene que vaciar a la vida temporal de su densidad, de su actualidad frente a la muerte. El árbol se queda en donde ha caído. La opción fundamental es intrínseca a la muerte misma. En otras palabras, la muerte está espiritualmente presente en el conjunto de la existencia. El más allá está dentro. La supervivencia no se constituye después de la muerte, sino antes, o mejor dicho, por encima y en el corazón de la vida, libremente. Como el padre Kolbe, que muere libremente en lugar de otro que no podía sufrir una muerte que no estaba dispuesto a arrostrar. Para el padre Kolbe, por el contrario, la muerte es su vida ya eternizada día a día, en la ofrenda de sí mismo. Y como Francisco de Asís, cuya muerte es aceptación entera y serena, como la de un fruto maduro que se desprende del árbol. El cielo es para los que piensan en él. Es de una soberana imprudencia dejarlo todo para una última oportunidad que se les ofrece a los hombres, en el momento de pasar a la eternidad [13].

12. K. Rahner, *Théologie de la mort,* en *Écrits théologiques* III, Bruges-Bruxelles-Paris 1963, 122-126.

13. Tal es por ejemplo la posición de Rahner, Congar, H. U. von Balthasar.

1. *La muerte de Cristo*

El detalle más sorprendente de la revelación cristiana sobre la muerte es que Dios ha hecho de la muerte del hombre el misterio del amor de Cristo al Padre y al mismo tiempo el misterio del amor del Padre a Cristo y, a través de él, a todos los hombres. La muerte humana se ha convertido en acontecimiento de salvación, para Cristo y para el mundo.

Esta transformación de la muerte se lleva a cabo en el acontecimiento de la existencia humana de Cristo, es decir, en la experiencia de nuestra muerte. Porque, en lo esencial, Cristo murió nuestra muerte, esa muerte que es la de la raza humana caída en Adán. Lo mismo que la nuestra, su muerte es término biológico de una historicidad vivida y al mismo tiempo el acabamiento, por dentro, de una vida humana personal. La originalidad del cristianismo está en que Cristo nos ha redimido precisamente por su muerte y no por otra acción posible. Entró en esta existencia humana que no llega a realizarse más que por el paso a través de la muerte. El asumió esta muerte con toda libertad, esa muerte que es manifestación del pecado en el mundo, para hacer de ella la expresión de ese sí a la voluntad del Padre que es negación del pecado. La vida de Cristo, con todas sus acciones, nos redime en la medida en que la muerte está presente en toda la vida; pero como es en la muerte donde la persona alcanza su acabamiento definitivo, es propiamente en su muerte donde Cristo nos salva y nos redime [14].

El hombre Jesús vivió nuestra muerte en todo lo que tiene de amenazador, de tenebroso, en todo lo que representa de ruptura, de angustia, de miseria total, de experiencia de la impotencia humana, de prueba, de tentación suprema de la libertad. Más que ningún otro, Jesús conoció una muerte en medio de la más completa soledad, con unos sufrimientos corporales imposibles de explicar, entre humillaciones y en el más tremendo fracaso. No se le ahorró nada de cuanto la muerte representa de aniquilación de la existencia humana.

14. K. Rahner, *Sentido teológico de la muerte,* Barcelona 1969; id., *Théologie de la mort, o. c.,* 150-153.

Cristo no niega la muerte, sino que le da su verdad y su sentido más profundo. La muerte, que es la manifestación concreta del pecado del hombre y de su rompimiento con Dios, se convierte en Cristo en la expresión suprema de la sumisión a Dios. El pecado y el amor alcanzan aquí su efecto máximo. En el momento en que el pecado de los hombres llega al colmo en la crucifixión del justo, la muerte de Cristo es abrazo de amor del Hijo que se entrega al Padre. Y así alcanza también su colmo el amor, ya que Jesús mantiene hasta el fin su alianza con el Padre: «Tú eres mi Dios». Por su entrega total al Padre y por su esperanza en él, Cristo venció a la muerte. Ese don de sí mismo al misterio del Dios-amor, en la aceptación de su fracaso en la cruz, es lo que dio un sentido a la existencia humana realizada finalmente en la muerte. La muerte, abrazada así por la obediencia de Cristo, se convierte sin perder su carácter terrible en algo muy distinto, a saber, en la entrega de todo el hombre a Dios para vivir de su vida.

Por su unión con Dios en la muerte, Cristo pasa efectivamente a la vida misma de Dios. La muerte le abrió el camino del Dios vivo que resucita a los muertos. Cristo nos revela de esta forma una dimensión nueva de la gracia de la salvación; su muerte adquiere, en el mismo momento en que abunda el pecado, la fuerza sobreabundante que permite vencerla. La muerte, que era aniquilación de la existencia humana y expresión del pecado, se convierte en Cristo en abandono al amor y al poder salvadores de Dios, en diálogo de amor con el Amor. Cristo transforma la muerte en *sacramento,* en signo expresivo y eficaz de la realización absoluta de la existencia humana en Dios [15].

8. *Morir-con-Cristo*

Morir con Cristo significa en primer lugar morir esa muerte humana que es ruptura y término de nuestra carrera en este mundo, esa muerte que Cristo conoció en todo su horror. Porque para el cristiano, como para cualquier hombre, la muerte no ha perdido nada de su fuerza de destrucción. Sigue siendo

15. J. Alfaro, *Christianisme, chemin de libération, o. c.,* 47-48; X. Léon-Dufour, *Jesús y Pablo ante la muerte,* Madrid 1982.

una amenaza perpetua para su existencia y la manifestación de su total impotencia para asegurar su supervivencia. Pero morir con Cristo significa también entregarse con confianza a aquel que, en Jesucristo, se ha revelado como resurrección y como vida. Cristo da su vida biológica, porque tiene una confianza absoluta en el Dios vivo. Del mismo modo, la esperanza cristiana acepta el enigma de la muerte, entregándose confiadamente a la promesa de Dios en Jesucristo. Morir con Cristo significa finalmente poner sobre nuestra vida cristiana el sello de esa muerte al pecado que nos ha merecido su propia muerte. En efecto, por su muerte Cristo ofreció ese «cuerpo» de pecado que es la muerte y lo convirtió en un cuerpo de gracia, de manera que también nosotros podemos, muriendo al pecado, pertenecer a Dios y a Cristo. Los textos de san Pablo son aquí el mejor comentario. «El que está muerto, queda exento de pecado. Y si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con él, sabiendo que Cristo, una vez resucitado de entre los muertos, ya no muere más... Su muerte fue un morir al pecado, de una vez para siempre; más su vida, es un vivir para Dios. Así también vosotros, consideraos como muertos al pecado y vivos para Dios en Cristo Jesús» (Rom 6, 7-11). «Ninguno de vosotros vive para sí mismo; como tampoco muere nadie para sí mismo. Si vivimos, para el Señor vivimos; y si morimos, para el Señor morimos. Así que, ya vivamos ya muramos, del Señor somos» (Rom 14, 7-8)[16].

Además de esta comunión con la muerte de Cristo por la muerte al pecado y por nuestra participación en su muerte humana, en el mismo espíritu, hay un morir-con-Cristo que configura con su muerte de una manera privilegiada: el martirio, la cima más elevada de la existencia cristiana[17].

La muerte es una caída en el abismo que sólo la fe interpreta como una caída en las manos del Padre. La muerte cristiana es la libre libertad de la fe que dispone totalmente de su vida y la deja a la libre disposición de Dios que le confiere un sentido. Pues bien, el martirio es el lugar donde se manifiesta visiblemente lo que realiza en la muerte. El martirio es efectiva-

16. K. Rahner, *Théologie de la mort, o. c.*, 156-160.
17. *Essai sur le martyre*, en *Écrits théologiques* III, Bruges-Bruxelles-Paris 1963, 171-203.

mente la muerte libre —ya que podría ser evitada—, aceptada libremente, con una libertad en la que toda una vida se concentra en el instante ardiente que la consume y la consuma. En el martirio se da la coincidencia entre la acción exterior y la acción interior: un sí íntimo a Dios y a su Palabra, un sí que no es más que sí. El mártir manifiesta lo que tiene que ser esencialmente la muerte cristiana. No sólo proclama la muerte de Cristo como salvación del hombre, sino que vive esa muerte con él, como él, por él, en toda su verdad. El martirio es sacramento y más que sacramento, ya que donde la muerte del mártir se celebra en la sangre, allí triunfa verdaderamente la gracia de Cristo con toda verdad. El martirio es el super-sacramento, que produce siempre sus frutos de vida eterna. Es centro de unificación y de unidad: muerte y vida, violencia y libertad, malicia del pecado y gracia de Dios, testimonio dado y realidad atestiguada. La muerte con Cristo alcanza aquí su medida plena: comunión en la muerte y comunión en el amor. El martirio de nuestra época, o el refinamiento de las técnicas de tortura mata a la persona antes de matar su cuerpo: quizás sea aquí donde se da el mayor parecido con Cristo despreciado, abofeteado, difamado, aplastado en su dignidad humana, antes de quedar colgado del patíbulo y crucificado como un bandido.

9. *Acto teologal supremo y culminación de la vida sacramental*

Para aquellos que viven su vida como un misterio de muerte y de vida con Cristo, la muerte se convierte en el punto culminante de la apropiación de la salvación inaugurada por la fe y los sacramentos. Más que límite, la muerte es cumplimiento, maduración y fructificación. Es pérdida de sí, pero para encontrarse con Dios y vivir en Dios.

La muerte es, por tanto, el acto *teologal* supremo. Por la fe, el hombre pone un fundamento en la palabra de Dios. La realidad del más allá invade el presente e inspira todas sus acciones. Pero en la muerte se juega el todo por el todo. Ante la muerte que en apariencia no es más que tiniebla absoluta, desesperación y frío mortal, cree «por la palabra» que ese derrumbamiento desemboca en la vida y que vivirá eternamente. La fe

no puede llegar más lejos; llega hasta el fondo de sí misma [18]. En la muerte, que es esperanza contra toda esperanza, se abandona al Dios de la promesa. La muerte vivida de este modo y realizada en ese abandono total y confiante se convierte de verdad en un encuentro con Dios en Jesucristo. Lo mismo que Cristo recibió el don de su glorificación por su confianza en el amor del Padre, el cristiano recibe la gracia de su resurrección abandonándose en las manos de Dios en Jesucristo. Por la esperanza el cristiano se proyecta en Dios y le confía su vida por toda la eternidad [19]. Finalmente, en la muerte, la caridad que es amor a Dios por encima de todo encuentra su expresión y su realización suprema. Por nuestros pecados hemos rechazado muchas veces la llamada de Dios. Pues bien, he aquí que ahora se nos presenta la ocasión de decir un sí total. A menudo hemos sufrido por no poder darlo todo o por no dar más que con la punta de los labios. Esta vez podemos, en cierto modo, recoger todo nuestro ser y ofrecérselo a Dios, como una hostia viva: «Señor, en tus manos encomiendo mi espíritu». Penetrando dentro de la muerte, estas tres fuerzas fundamentales de la vida cristiana —la fe, la esperanza y la caridad— transforman la muerte. El hombre muere temporalmente, pero para vivir eternamente. Su muerte no es ya una muerte segunda, sino la victoria definitiva de la vida de Dios sobre la muerte.

Culminación de la vida teologal, la muerte es también asimilación *real* con esa muerte de Cristo que se opera místicamente por los *sacramentos* [20]. Los sacramentos son la manifestación visible, en la vida humana, de los actos principales por los que el hombre se apropia la salvación. Pues bien, entre estos actos está la apropiación de la muerte de Cristo que transforma nuestra muerte. Tres sacramentos nos hacen participar más inmediatamente de la muerte de Cristo: el bautismo, la eucaristía y la unción de los enfermos. Sin embargo, los sacramentos no son un procedimiento mágico para asegurar automáticamente nuestra resurrección con Cristo. Son la manifestación efectiva del don del

18. K. Rahner, *Théologie de la mort, o. c.,* 150-153.
19. J. Alfaro, *o. c.,* 49-50.
20. K. Rahner, *Théologie de la mort, o. c.,* 161-167.

Espíritu que nos llama a sufrir y a morir en comunión con Cristo, es decir, a aceptar con él y como él la muerte en una actitud de sumisión con Dios y de confianza en su promesa.

El *bautismo* nos asimila a la muerte de Cristo principalmente en el hecho de que el hombre muere al pecado para vivir una vida nueva. Nuestra participación en la muerte de Cristo se realiza sin cesar a lo largo de toda la existencia y encuentra su culminación en la muerte real. Pues bien, esta muerte real, presente a lo largo de toda la vida como muerte de salvación en Cristo, comienza en el bautismo. El bautismo es el comienzo de la muerte cristiana, ya que es el comienzo de la vida de la gracia, por la que la muerte puede hacerse cristiana. En efecto, por el bautismo nos sumergimos en la muerte de Cristo (Rom 6, 3), crucificados con Cristo (por la muerte al pecado), sepultados y resucitados con él. La salida del agua, lo mismo que la salida del sepulcro, señala el nacimiento del hombre nuevo, purificado, regenerado, que vive de la gracia y de los dones del Espíritu. La vida cristiana no es otra cosa más que el desarrollo progresivo y continuo, la aplicación práctica a través de toda nuestra vida del doble resultado de muerte y vida producido por el bautismo. En nuestra muerte real acabamos de vivir esta configuración con Cristo. Morimos realmente con Cristo para resucitar con él. El signo coincide con la realidad: estamos efectivamente muertos y resucitados.

Por la *eucaristía* anunciamos sin cesar la muerte de Cristo que es nuestra muerte y nuestra vida. Si en la eucaristía anunciamos a Cristo «entregado por nosotros», es preciso que este sacramento realice en nosotros la muerte de Cristo. Es necesario que el que participa de este misterio proclame también esa muerte experimentándola en la realidad de su propia vida. Si es verdad que por la eucaristía Cristo quiere tomar forma en nosotros, es preciso que sea la forma del crucificado. Participamos de su muerte porque cada día celebramos y recibimos el sacramento de su muerte [21].

Finalmente, la *unción de los enfermos* es el sacramento de la situación de muerte. Pone de manifiesto que el cristiano, robustecido por la gracia de Cristo, libra la última batalla de su

21. *Ibid.*, 163-164.

vida y lleva a cabo su última acción, su misma muerte, en comunión con el Señor.

De esta manera, el comienzo, el medio y el final de la vida cristiana, que es apropiación de la muerte de Cristo como nuestra salvación y nuestra resurrección, se encuentran significados y consagrados por estos tres sacramentos.

10. *Experiencia temporal y dimensión de eternidad*

El sentido cristiano de la muerte se deriva del sentido cristiano de la vida presente, relativa a otra vida, a la vida verdadera, a la vida eterna. Para el cristiano esta vida verdadera, que es la vida de Dios, penetra ya en la vida presente, y ésta vale por su relación con la vida eterna: «Para nosotros —dice san Pablo— la muerte es ganancia» (Flp 1, 21). En efecto, la muerte es el instante en que se realiza plenamente y de forma definitiva el encuentro de nuestra vida temporal y la vida eterna divina, en que se lleva a cabo la fusión de estas dos vidas que han sido siempre coexistentes [22].

Lo que cambia por completo nuestra idea de la muerte es esa *tangencia* y esa presencia de la vida eterna, divina, en nuestra vida humana, temporal. La muerte viene a fijar para siempre, de forma irreversible, esa relación en que, en cada instante de nuestra vida terrena, consentimos con Dios, vivimos en su alianza y fidelidad. De manera que en la visión cristiana de las cosas hay dos momentos importantes: el instante presente y el instante de nuestra muerte. Son los dos instantes precarios para los que pedimos la ayuda de María: *nunc... et in hora mortis nostrae,* ya que en ellos es donde se realiza el encuentro con Dios. «Si oís *hoy* su voz, no endurezcáis vuestros corazones» (Heb 3, 7). Que pase el día de hoy y no temeremos el mañana. Puesto que morir es nacer a la vida eterna, lo que importa ante todo es vivir bien el instante presente.

La gran verdad que está en la base de esta visión de las cosas es nuestra relación con Dios: una relación vertical, inmediata, continua, en el orden del presente. En cada instante, cuando respondemos a la llamada de Dios, nos disponemos a entrar

22. Y. Congar, *Les voies du Dieu vivant,* Paris 1964, 435-444.

en el reposo del Señor, con la diferencia de que el último instante ratifica, recapitula todos los instantes anteriores y nos hace entrar definitivamente en la vida eterna. Lo esencial de nuestra vida es esta presencia de Dios en cada instante de nuestra vida, orientada toda ella hacia Dios, como la flor que sigue al sol durante toda la jornada. Dios no está al final de nuestra vida, esperándonos, sino que su mirada está constantemente puesta sobre nosotros, en cada momento; pero en el último instante esa Presencia se revela y se convierte en luz para siempre.

Esta visión de las cosas puede ayudarnos a superar el escándalo de la muerte que rompe una vida en flor, que deja una obra inacabada; pensemos en Pascal, en Teilhard de Chardin. La muerte de un joven o de alguien que prometía es irritante y escandalosa. Pero en realidad, si admitimos que la vida se define por nuestra relación con Dios, es preciso reconocer que esta relación posee su plenitud en cada instante. Sea cual fuere la vida de un hombre, su duración, su valor, se mide en definitiva por la inmensidad del amor que la habita y que es el amor mismo de Dios. Pues bien, ¿quién puede medir la inmensidad de este amor? La fe no conoce un amor de Dios que esté proporcionado a la edad o al desarrollo intelectual. Esta interioridad y esta actualidad del amor divino nos sitúa en cada instante en el término de nuestra propia historia. Si el cristianismo no fuera más que legalismo, cálculo matemático de méritos, sería escandaloso que la muerte interviniera desde fuera y rompiera vidas que acaban de comenzar. Pero si el cristianismo es esencialmente la entrada en una reciprocidad de amor y si el amor de Dios no tiene medida, el acabamiento de nuestra vida está siempre presente. Que el hombre se salve por gracia significa que la historia humana personal, que nunca está acabada, alcanza siempre su fin, que es la entrada en la comunión divina, en el Amor infinito que nos cubre con su luz sin tinieblas.

11. *Conclusión*

Ser cristiano es aceptar libremente la existencia que se nos ha dado; es abrirse a Dios y abandonarse a su misterio impenetrable. Aceptar a Cristo es aceptar su cruz y su muerte, en la esperanza de la resurrección. Aceptar la cruz significa abrirse al

misterio de una existencia abocada a la muerte, un misterio al que el hombre no tiene más respuesta que la de la resurrección en la esperanza de ser aceptado y perdonado por Dios. El verdadero sentido de la vida es prepararse a morir, es decir, a madurar para la vida eterna. Ante el misterio de la muerte se eleva el misterio de la esperanza: del Dios que resucita y hace nacer a la vida eterna.

Desde que murió Cristo ya no hay en el universo ningún acontecimiento más importante que esa muerte. Si morimos con él, el hecho vulgar de morir es asumido en el misterio de Dios. No se nos ahorrará ninguna de las miserias de la muerte, pero tenemos fe en la buena noticia de la muerte que desemboca en la vida: en la venida del Señor, que es vida que no conoce muerte. Podemos sentirnos impacientes por esperar, por no ver, pero sabemos que llega el día que no acabará jamás. «Deseo partir y estar con Cristo», dice san Pablo (Flp 1, 23).

BIBLIOGRAFIA

Alfaro, J.: *Christianisme, chemin de libération,* Montréal 1975.
Ariès, P.: *L'homme dévant la mort,* Paris 1977.
Balthasar, H. U. von: *La ida al reino de los muertos,* en J. Feiner-M. Löhrer (eds.), *Mysterium salutis* III/II, Madrid 1971, 237-265.
Berger, M. - Hortala, F.: *Mourir à l'hôpital,* Clamecy 1974.
Bordoni, M.: *Dimensioni antropologiche della morte,* Roma 1969.
Boros, L.: *Mysterium mortis. El hombre y su última opción,* Madrid 1972.
Brehart, J.: *Thanatos, le malade et le médecin devant la mort,* Paris 1976.
Congar, Y.-M.: *Les voies du Dieu vivant,* Paris 1964, 435-444.
Derousseaux, L. - G.-H. Baudry, *On ne meurt pas seul,* Paris 1980.
Dubois de Montreynaud, J.-M.: *Un médecin à l'écoute du malade,* Paris 1980.
Duquoc, Ch.: *La mort dans le Christ*: Lumière et Vie 13 (n. 8, mayo-junio 1964) 59-78.
Fabre-Luce, A.: *La mort a changé,* Paris 1966.
Favarger, C. - Gabus, J. - Erard, M. - Clerc, F. - Guyot, C. - Schaerer, R. - Menoud, Ph.-D.: *L'homme face à la mort,* Neuchâtel 1952.
Feuillet, A.: *L'agonie de Gethsémani,* Enquête exégétique et théologique, Paris 1977.

Grelot, P.: *De la mort à la vie éternelle,* Paris 1971.
Grelot, P. - Borne, E.: *Mort,* en *Dictionnaire de Spiritualitè,* col. 1747-1769.
Greshake, G.: *Plus fort que la mort,* Paris 1979.
Guillet, J.: *Jésus devant sa vie et devant sa mort,* Paris 1971.
Jankélevitch, V.: *La mort,* Paris 1966.
Jüngel, E.: *Tod,* Stuttgart [2]1972.
Léon-Dufour, X.: *Jesús y Pablo ante la muerte,* Madrid 1982.
Lotz, J.-B.: *Tod als Vollendung,* Frankfurt 1976.
Malevez, L.: *La mort du Christ et la mort du chrétien,* en *Problèmes actuels de christologie,* Paris 1965, 317-328.
Manaranche, A.: *Celui qui vient,* Paris 1976.
Marchesi, G.: *L'uomo: un essere per la morte?*: La Civiltà Cattolica, 4 noviembre 1878, 234-247.
Mehl, R.: *Vie intérieure et transcendance de Dieu,* Paris 1980, 163-191.
Morin, E.: *L'homme et la mort dans l'histoire,* Paris [3]1976.
Ormea, F.: *Superamento della morte,* Torino 1970.
Perrin, J.: *A travers la mort l'Esprit nous recrée pour la vie sans fin*: Nouvelle Revue Théologique 103 (1981) 58-75.
Rahner, K.: *Théologie de la mort,* en *Écrits théologiques* III, Bruges-Bruxelles-Paris 1963, 105-167; id.: *Essai sur le martyre, ibid.,* 171-203.
Ratzinger, G.: *Escatología,* Barcelona 1979; id.: *Entre la mort et la résurrection*: Communio 5 (mayo-junio 1980) 4-19.
Scheler, M.: *Mort et survie,* Paris 1952.
Schürmann, H.: *Comment Jésus a-t-il vécu sa mort?,* Paris 1977.
Sciacca, M. F.: *Morte e immortalità,* Milano 1962.
Thomas, L.-V.: *Anthropologie de la mort,* Paris 1976.
Troisfontaines, R.: *Yo no muero,* Barcelona 1966.

13
El Dios de Jesucristo

1. *Un Dios a la medida de Dios*

Sin Cristo no sabemos quién es el hombre, no comprendemos nada de lo que son el trabajo y la justicia, el pecado y la libertad, los demás y nosotros mismos, el sufrimiento y la muerte. Sin Cristo todavía sabemos menos quién es Dios y qué tipo de relaciones quiere entablar con nosotros. «No conocemos a Dios más que por Jesucristo» [1].

En la vida personal y hasta en el nivel de la ciencia tenemos todos la tendencia de acaparar a Dios, para hacer de él una imagen adaptada a nuestros esquemas de pensamiento, a nuestras preocupaciones. «Cargamos» sobre él los rasgos de nuestra época, de nuestra cultura. Hoy como antes nos seguimos fabricando ídolos de Dios. No podemos concebir que Dios sea a la imagen y a la medida de Dios. El cuarto concilio de Letrán ha hecho bien en recordarnos que entre Dios y el hombre no puede existir más que una relación de analogía y que la diferencia que existe entre él y nosotros es todavía mayor que el parecido: somos nosotros los que tenemos que adecuarnos a Dios, no Dios a nosotros.

Sin embargo, a lo largo de la historia, ¡cuántas imágenes de Dios no menos tenaces que groseras! ¡Cuántas caricaturas! Un Dios inaccesible e inabordable, un Dios dominador y déspota,

1. B. Pascal, *Pensées,* B 547, O 189.

un Dios legislador y vengador, por encima de toda condescendencia, un Dios matemático que lleva la cuenta de los méritos y de las faltas; o por el contrario, un Dios rico y poderoso, al que se invoca en caso de urgencia (dificultades de salud o apuros económicos), un Dios bonachón con el que cabe hacer toda clase de arreglos y de tratos. Fuera del cristianismo, pensemos en el Dios relojero, arquitecto, mecánico, el dios de Voltaire y de los deístas; en el Dios muerto de Nietzsche, de Marx, de Feuerbach, de Freud; en el gran desterrado del siglo XX, retirado ahora en sus tierras y un tanto molesto.

Los cristianos saben muy bien que sólo Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre, puede decirnos quién es Dios. Sin embargo, la historia de Jesús, a su vez, nos ofrece una galería infinita de retratos de Jesús, modelados según las épocas, los ambientes, las culturas y hasta las opciones políticas. Las caras que se atribuyen a Jesús son tan numerosas como desconcertantes. ¿Quién es Jesús? ¿un ejemplo eminente? ¿un genio religioso? ¿un maestro de pensamiento? ¿un fogoso adolescente? ¿un cariñoso romántico? ¿o un revolucionario? ¿un libertador? ¿un jefe obrero? ¿un contestatario? ¿un hereje? ¿un rebelde? ¿un utópico? Lo que le hace aceptar por los cristianos como Señor (amor crucificado, proximidad, humildad, encarnación) es precisamente lo que le hace rechazar por los musulmanes?

Ante unos retratos tan contradictorios se siente la tentación de exclamar como Maurice Clavel: «*Dios es Dios, ¡caramba!*» [2]. No se puede manipular a Dios de esa manera, disolver al Infinito, liquidar al Absoluto. No se puede disponer de Dios. Y Jesús no es un sosias, un testaferro de Dios. Jesús no es una cifra, sino el rostro humano del Absoluto, la epifanía de Dios. No es posible disociar a Dios de Jesús, como si fueran dos seres diferentes. Sólo Dios habla bien de Dios. Sólo la revelación puede decirnos quién es Dios, ya que «a Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado» (Jn 1, 18). «El que me ha visto a mí —dice Jesús—, ha visto al Padre» (Jn 14, 9); «nadie va al Padre» más que por Cristo (Jn 14, 6); «nadie conoce al Padre más que el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11, 27). Para saber quién es Dios, hay

2. M. Clavel, *Dieu est Dieu, nom de Dieu,* Paris 1976.

que acudir de oyente a la escuela del Hijo, que es la Palabra del Padre: «Este es mi Hijo, escuchadle» (Lc 9, 35). El Dios en quien creemos es aquel que ha hablado por el Hijo: «De una manera fragmentaria... habló Dios a nuestros padres por medio de los profetas; en estos últimos tiempos nos ha hablado por medio del Hijo» (Heb 1, 1-2). Si se puede hablar de Dios es porque Dios ha hablado ante de sí mismo por medio de su Hijo.

Pero al proponernos un Dios «a la medida de Dios», Jesús ha trazado los rasgos de una imagen *paradójica*: cada uno de los rasgos demasiado acusados pide inmediatamente una corrección. Aunque conocido, Dios sigue siendo paradójicamente el desconocido: en la revelación del Hijo(sigue siendo el más conocido y el más desconocido, el accesible inaccesible. El Dios de Abrahán, de Moisés, de Amós, de Isaías, de David, de María, de san Pablo, de san Juan, de Francisco de Asís, de Teresa de Avila, sigue siendo siempre desconcertante, imprevisible, perturbador.

2. *Transcendente y cercano*

Mientras que los judíos apenas es atrevían a pronunciar el nombre de Dios, dos mil años de cristianismo nos han conducido a nosotros a un uso inmoderado de este nombre. Pero un Dios que se deja ver, oír, tocar, zarandear por las turbas, ¿dejará por ello de ser el Totalmente-Otro, el Incomprensible? Aunque Dios ha salido de su misterio, aunque al tomar carne se ha hecho *uno* más entre nosotros, perdido en medio de los millones de seres humanos, no por eso ha dejado de ser el *Unico,* al que conocemos realmente, pero como desconocido y como indecible.

En realidad, el misterio oculto desde toda la eternidad y revelado luego en Jesucristo, notificado y predicado por los apóstoles (Rom 16, 25-27), no deja nunca de ser misterio. El Dios manifestado en Jesucristo desafía toda definición y toda explicación. «Nadie conoce los secretos de Dios más que el Espíritu de Dios» (1 Cor 2, 11; Ef 3, 19). Cuando afirmamos que Dios es trinidad, pronunciamos unas palabras exactas sobre un misterio impenetrable. Sólo por analogía podemos hablar de «personas» en Dios; sólo por analogía hablamos de «tres» personas, ya que el número «tres» significa algo muy distinto que la cifra tres en la serie de números matemáticos. ¿Habrá que renunciar

entonces a reflexionar sobre Dios, a hablar de Dios? No, porque si Dios ha venido a nosotros, es porque quiere existir para nosotros, dirigirse a nosotros como un *Tú,* arrastrarnos a las profundidades de su propia vida. No podemos arrancarle al Amor su último secreto, pero tampoco podemos ni debemos ignorarlo, porque el Amor revelado es la única luz que ilumina nuestra existencia. Hay, debe haber siempre una *tensión* entre el Dios oculto y revelado, transcendente y cercano. Esta tensión no puede resolverse, ya que pertenece a la esencia misma del misterio; hay que mantener la transcendencia en la proximidad y la proximidad en la transcendencia, ya que nunca hay transcendencia en estado puro, sino que siempre está ligada a una manifestación de proximidad.

En efecto, este Dios transcendente no es ni ausente ni puramente incognoscible. Invisible en su naturaleza, se ha hecho visible en la nuestra y cognoscible, al menos en parte. Por la encarnación Dios se crea un cuerpo de expresión por el que puede revelarse, pero más todavía disimularse. Tal es la paradoja de Cristo: para manifestarse, Dios se sirve de lo que hay de más desemejante respecto a él, es decir, de la carne. Sin embargo, esta oscuridad de la carne se convierte en el lenguaje privilegiado por el que Dios quiere proclamarse, definitivamente, con una revelación insuperable y que no pasará jamás. Hay que mantener que la naturaleza humana de Cristo es «suya» y que se expresa desde dentro de lo que él es. Cristo es personalmente hombre y ese hombre es personalmente Dios. El amor de Cristo es el amor de Dios hecho visible; los actos de Cristo son los actos de Dios en forma humana; las palabras de Cristo son palabras humanas de Dios. El Transcendente es también un Dios que viene, que inter-viene en nuestra historia, que se acerca y se hace prójimo de cada uno; que ama, aguarda, espera, se alegra, se cansa, llora, sufre, agoniza y muere. El antiguo testamento, que no cesa de ensalzar al Altísimo y al Omnipotente, declara también que ningún otro pueblo ha conocido a un Dios tan cercano como el suyo (Dt 4, 32-34). El nuevo testamento subraya más aún esta proximidad de Dios. En efecto, ¿hay algo más cercano y más frágil que ese niño que nos ha nacido, ese Hijo que se nos ha dado? ¿Hay algo más desamparado que ese Crucificado, con los brazos abiertos y el pecho herido? ¿Hay algo

más disponible, más anonadado que esa hostia que se ofrece a nuestra veneración y a nuestro amor? Verdaderamente, ¿hay algo más pobre, más desposeído, más accesible que el Dios revelado en Jesucristo? Es el Enmanuel, el Dios-con-nosotros (Mt 1, 23). En él el Transcendente se hace cercano, el intocable se hace palpable, el tres veces santo brinda su amistad a los que se han lanzado contra él. A ese pecador Dios lo inicia en lo más profundo de su intimidad, en el misterio de su intimidad con el Padre y con el Espíritu [3].

Sin embargo, incluso cuando se hace tan cercano, tan frágil, tan desvalido, Dios sigue siendo el Totalmente-Otro, tanto en su proximidad como en su transcendencia. Más aún, en la transcendencia de la proximidad de Dios la que tiene la última palabra de la revelación: el Verbo (transcendencia) se ha hecho carne (proximidad). Precisamente porque es el Unico, Dios puede perderse en la multitud humana; porque es el Omnipotente puede parecer sin poder; porque es la Vida puede arrostrar la muerte. Cristo, como Dios, no es lo relativo al lado del Absoluto, sino el Absoluto y solamente el Absoluto. Añadamos sin embargo que semejante paradoja sólo es posible si se admite el carácter trinitario de la revelación: a saber, Cristo que, en su forma de esclavo, revela a Dios; el Espíritu, que ilumina esta forma de esclavo y hace aparecer su gloria; el Padre, que da testimonio de la identidad de Cristo resucitándolo en todo su esplendor de Hijo y de Señor. Este carácter trinitario es necesario para hacer brillar en Cristo algo distinto de lo que aparecía en la humilde silueta humana de Jesús [4].

3. *En busca del hombre*

En contra de lo que nos imaginamos, no es el hombre el que va en busca de Dios, sino que Dios es el primero que se pone en camino en busca del hombre. La originalidad del cristianismo radica incluso en que nos propone a un Dios que tiene la iniciativa en todo, incluso antes de que el hombre tome con-

3. R. Latourelle, *Spécificité de la Révelation*: Revelation. Studia Missionalia 20 (1971) 60-61.

4. H. U. von Balthasar, *La gloire et la croix, I. Apparition,* Paris 1965, 386-387.

ciencia de ello. Es Dios el que entra en nuestras vidas, en la hora imprevista, en la encrucijada menos esperada, el que suscita en nosotros los primeros deseos, las primeras cuestiones, los primeros pasos, invitándonos a una reciprocidad de amor [5].

Este carácter de iniciativa es uno de los rasgos que subraya con más energía la revelación vetero-testamentaria: no es el hombre el que descubre a Dios, sino Yahvé el que se manifiesta cuando quiere, a quien quiere y como quiere. El es el primero que elige (Abrahán, Moisés, los profetas), que promete, que brinda la alianza, que salva. Esta iniciativa brilla más todavía en la intervención decisiva de la encarnación. «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo» (1 Jn 4, 10). Cuando la búsqueda de Dios se hace consciente, descubrimos que era él el que nos buscaba, el que había esbozado en nosotros el movimiento de vuelta hacia él. El nuevo testamento habla de una acción que «abre el corazón» al misterio del evangelio (Hech 16, 14), de una «atracción» interior del Padre (Jn 6, 44), de una «iluminación» nueva comparable a la creación de la luz en los comienzos del mundo (2 Cor 4, 4-6), de una «unción» de Dios (2 Cor 1, 22), de un «testimonio» del Espíritu (1 Jn 5, 6), de una «revelación» interior (Mt 11, 25; 16, 17). Lo cierto es que Dios lleva siempre la delantera, que él es el primero que llama a su criatura con el *nombre* mismo que le ha destinado desde siempre.

El buscador no es el hombre, sino Dios. Es posible huir de él, huir incansablemente; pero él no se cansará nunca de buscarnos. «Un hombre tenía dos hijos...» (Lc 15, 11). «¿Quién de vosotros que tiene cien ovejas, si pierde una de ellas, no deja las noventa y nueve en el desierto y va a buscar la que se perdió hasta que la encuentra?» (Lc 15, 4). Y cuando vuelve el «buscado», descubre que era Dios el que lo buscaba, el que caminaba con él, el que le precedía para cogerlo, para tomarlo con él y conducirlo hacia donde él está (Jn 14, 3).

Pero —paradoja más grande todavía—, en ese juego de Buscador y buscado, Dios no ejerce presiones ni imposiciones. Puesto que nos ha creado libres, su omnipotencia se rinde a nuestra libertad. Nos ama bastante y es bastante poderoso para

5. Sobre este tema: J. P. Torrell, *Dieu, qui es-tu?*, Paris 1974, 23-59.

afrontar el mayor de los riesgos: el de fracasar ante nuestra resistencia. Porque quiere hijos, no robots. Dios no quiere tomar nada sin que se le dé libremente. Prefiere el amor desconocido al amor que se impone. Lo que él quiere son hijos, libremente engendrados, libremente acabados, libremente realizados, en los que brote libremente, en el Espíritu, ese grito filial: «*Abba,* Padre».

Pero cuando el Buscador y el buscado se «reencuentran», el buscado descubre que el amor de Dios le cubría de su sombra, sin él saberlo, antes incluso de conocer su nombre y su rostro; si ha encontrado a Dios, es «por la gracia». Pero una vez que lo ha encontrado, todo se ilumina, todo adquiere un sentido; no es que el misterio desaparezca, sino que la luz crece hasta el infinito y se proyecta sobre toda la realidad. Lo mismo que san Pablo, deslumbrado por tanto amor y tanta luz, no le queda más que ponerse a balbucear las alabanzas de Dios (Ef 1).

El buscado descubre además que, si Dios le busca, es para introducirlo en el misterio de su propia vida. Porque el Dios que busca es un Dios que comparte. Su designio es reengendrar en cada uno de nosotros un hijo, infundirles su Espíritu para que vivan de su vida. El que busca nos invita a compartir con él algo realmente inaudito, dándonos acceso al «hogar» más unido, al más ligado por el amor: el de la trinidad.

4. *Un Dios paciente y misericordioso*

En una de las oraciones de la misa la iglesia nos hace decir: «Oh Dios, que das la *prueba suprema* de tu *poder,* cuando *muestras paciencia* y *te apiadas* sin cansancio...». En efecto, Dios pone todo su poder en su paciencia y en su perdón; también en esto es el Totalmente-Otro. Nosotros los humanos, nos impacientamos; queremos resultados inmediatos. Pertenecemos además a la generación del rendimiento, de la prisa. No sabemos «temporizar». Nos gustaría que los divorciados vueltos a casarse se pusieran en regla con la iglesia, hoy mismo, para que pudieran comulgar mañana. Nos gustaría que los habitudinarios rompieran con su pasado, en este instante, para que entraran enseguida en el campo de la normalidad. Nos gustaría que los criminales, los bandidos, los terroristas, los ladrones, los sinvergüen-

zas de toda clase y de toda la tierra tuvieran un consejo de guerra y fueran ajusticiados en el acto. Si Dios fuera como nosotros, nos barrería a todos en un instante y la tierra quedaría desierta. Pero Dios pone todo su poder en no aplastar a nadie y en tener paciencia. Es el Dios de las obras lentas y pequeñas. Gasta tiempo con nosotros, con los demás..., porque tiene toda la eternidad por delante. Ha tardado millones de años para desplegar el universo y prepararnos una habitación conveniente. Ha tardado millones de años para realizar esta maqueta admirable que es el hombre.

A Dios no le gusta limpiar castigando: echa a los vendedores del templo, pero una sola vez. Después, se ofreció a los golpes de sus perseguidores. Dios no es impotente para castigar, pero pone su poder en salvar: ¿acaso no ha venido a «salvar lo que estaba perdido»? Donde nosotros vemos un crimen que condenar y castigar, él ve una desgracia que socorrer. Dios, el todopoderoso, es también el más manso, el más paciente de los seres. Podía destruir al pecador, pero ¿qué gusto iba a darle destruir lo que él mismo ha creado con tanto amor? Dios es como una madre ante su hijo: desarmado. ¡Ha pagado tan caro por engendrar hijos! Ese es el secreto de esa paciencia enorme que nos asombra y a veces nos escandaliza [6]. ¡Qué paciencia con Israel, con aquel pueblo de cerviz tan dura! ¡Cuánta paciencia con sus apóstoles, lentos para comprender, tan estúpidamente apegados a su concepción del reino! ¡Cuánta paciencia con su iglesia, que se atasca y que tarda tantos siglos en reconocerle! ¡Cuánta paciencia con nosotros! Dios conoce mejor que nosotros las leyes de la temporalidad, los caminos o mejor dicho los tropezones de los hombres enfrentados con su ambiente, con su herencia, con su propia pesadez.

Todos somos hijos ávidos de libertad y de independencia. En cualquier momento podemos irnos, podemos olvidar. Pero Dios está siempre ahí esperando, llevándonos en su amor. Podemos dilapidar sus bienes, destruir en nosotros su propia imagen. Allí sigue, dispuesto a perdonar. Un «Dios rico en misericordia»:

6. Sobre el tema del Dios paciente: E. Leclerc, *Sagesse d'un pauvre,* Paris 1959, 133-135.

tal es la imagen que Dios ha querido dar de sí mismo [7]. Es el «Padre de las misericordias» (2 Cor 1, 3). No solamente habló el lenguaje de la misericordia, sino que se hizo a sí mismo misericordia: Cristo es la misericordia encarnada y presente entre nosotros. Decir que Dios es amor, que es misericordia, es lo mismo. En Dios, la misericordia es más fundamental que la justicia. Si Dios tiene un punto flaco, es su misericordia. En el nuevo testamento María engrandece al Señor: «por su misericordia manifestada de generación en generación» (Lc 1, 50).

Pero hablar de misericordia es correr inmediatamente el riesgo de un malentendido. Porque la misericordia en Dios es muy diferente de lo que los hombres designan por esta palabra. Por otra parte, el hombre no sabe de ordinario perdonar; sigue rumiando el mal que le han hecho. Y cuando se muestra misericordioso, es por piedad; hace de su perdón una limosna. Raras veces devuelve a su enemigo la amistad de antaño.

Para comprender la misericordia «a la medida de Dios», hay que dejar hablar a Dios, ver cómo actúa en su Hijo. En este sentido la parábola del hijo pródigo sigue siendo el lugar privilegiado de toda reflexión [8].

El pródigo es el hombre de todos los tiempos; representa cada una de las rupturas de la alianza con Dios, cada una de las infidelidades, cada uno de los pecados, así como a cada uno de nosotros. El hijo se marcha de casa dando un portazo, llevándose consigo todos los bienes adquiridos por su Padre y recibidos gratuitamente de él. Y no solamente dilapida su herencia, sino que se ve degradado en su propia persona: pierde su dignidad de hijo y su dignidad de hombre. Desde el fondo del abismo invoca al que ha ofendido. Se decide a volver a su Padre y a decirle: «Padre, he pecado contra el cielo y contra ti; ya no merezco ser llamado hijo tuyo» (Lc 15, 18-19). Una vez convertido, regresa a su padre. ¿Cómo se porta éste? No solamente perdona, no solamente manifiesta que su fidelidad no se ha visto nunca empañada, sino que «se alegra» porque su hijo está allí de nuevo, siempre amado, siempre digno de amor, como si

7. Juan Pablo II, Encíclica *Dives in misericordia* (1980) n. 1, que cita Ef 2, 4-5.
8. *Ibid.*, nn. 5-6.

nada se hubiera producido. Así es como restablece a su hijo en su dignidad y en su libertad de antaño. La actitud magnánima del padre contrasta con la actitud mezquina del hijo mayor, típicamente humana, envidiosa de un amor que sobreabunda. El que más ama es el que más ha sufrido. Así es la misericordia de Dios. Representa en nuestro mundo una novedad absoluta: Dios ama a los hombres, pero a la medida de Dios. Los hombres pueden renegar de Dios, pero Dios no puede renegar de sí mismo. Al hijo que le ha traicionado le ofrece su amistad, la posibilidad de compartir su propia vida. La misericordia es el «segundo nombre» del amor. Creer en la misericordia es creer en el amor, porque Dios es Amor.

Así pues, hay que cambiar nuestras ideas sobre Dios. En vez de decir: Dios es omnipotente, infinito, paciente, hay que decir: el *Amor* es omnipotente, infinito, paciente. Dios *no es más que Amor.* Sólo él es capaz de llegar hasta el fondo del amor. Su perdón es el amor que nos re-crea una libertad, que nos devuelve el poder de crearnos a nosotros mismos. El amor no actúa como una esponja; es la creación de una libertad nueva, como la de la primera mañana de la creación que Dios nos dio al crecer en nosotros un ser nuevo: nacidos de Dios [9].

5. *Dios es amor*

Después de Cristo ya no es posible pensar en Dios sin pensarlo como Amor. La transcendencia de su proximidad se manifiesta en la imagen de su poder desarmado, crucificado por amor. ¡Solo Dios podía hablarnos de amor de esta manera!

El antiguo testamento nos ha revelado que Dios es omnipotente, justo y santo, fiel y paciente, amante y celoso. Pero lo que es en primer lugar, lo que quiere ser por encima de todo, eso no podíamos saberlo más que por medio de aquel que es la Palabra epifánica de Dios: por Jesucristo. Pues bien, esta Palabra nos revela que Dios se identifica con el Amor: «Dios es Amor» (1 Jn 4, 8). Para san Juan, se da una unidad esencial

9. *Ibid.*, n. 7; F. Varillon, *Beauté du monde et souffrance des hommes,* Paris 1980, 301-304.

entre la persona y la función de Cristo: es el Amor que hace visible el Amor.

Pero una vez más se trata de un amor que no puede compararse con lo que llamamos nosotros amor, siempre frágil, siempre contaminado de egoísmo. Lo que no comprendemos realmente en la revelación de Dios es que Dios es amor y nada más que amor, un amor abierto como el infinito en todas direcciones: infinito en cariño, en paciencia, en misericordia. Este amor de Dios a los hombres es lo que Jesucristo ha venido a decirnos y a repetirnos, cuando predicaba y recorría las ciudades y aldeas de Galilea hasta quedar agotado. Pero los hombres no captaron su mensaje, no comprendieron el amor de Dios. ¡El amor no es amado! Y entonces es cuando llegó el momento de los grandes gestos: el pan partido, el lavatorio de los pies, la pasión y la cruz. Cuando las palabras no bastan, sólo queda la última palabra: el don de sí hasta el don de la vida. Entonces todo está dicho, todo se ha consumado. La palabra se hace gesto y luego silencio. Por la eucaristía, Cristo *dispone de sí mismo,* ofreciendo su cuerpo y su sangre; en el lavatorio de los pies, manifiesta sus *disposiciones* más íntimas; en su muerte, acepta la *disposición* de sí mismo decidida *por el Padre* en la hora del cáliz.

La cena es el banquete de despedida del Señor que va hacia la muerte, el último don de su amor a los suyos, así como la promesa del reino venidero con la esperanza de una nueva comunión de mesa en el último día. «Este es mi cuerpo que *se entrega* por vosotros». El pan que Jesús da a comer es su cuerpo, o sea —para la mentalidad judía— es él mismo, por entero, entregado a la muerte en lugar nuestro y en lugar de todos los hombres. El Siervo de Dios *es entregado* a la muerte, pero con mucha más verdad todavía *se entrega,* se da a sí mismo activamente. Cuando el Señor nos presenta el pan de su cuerpo, nos alimentamos de la salvación que ha adquirido para nosotros al entregarse en nuestro lugar. El cáliz del vino es el cáliz de la nueva alianza o, más exactamente, es el cáliz de una alianza totalmente nueva, de un nuevo estatuto de la humanidad que hace de todos los hombres hijos de Dios en Jesucristo. Beber el cáliz de esta alianza establecida por la sangre de Jesús es participar del mundo nuevo inaugurado por su muerte: un mundo de

unión y de comunión con Dios por el amor grabado en nuestros corazones. Cuando Jesús dijo: «Haced esto en memoria mía», no quiere solamente que lo recordemos a él en nuestra memoria con un recuerdo más o menos emocionado; es la acción de Jesús en su totalidad —gestos y palabras— la que ha de ser una acción conmemorativa. Se trata de conmemorar un acto, un acontecimiento siempre presente y siempre activo como oblación sacrificial. La cena es a la vez banquete y oblación, muerte sacrificial. La última cena de Jesús con los doce es su última comida en la tierra antes del banquete pascual en el mundo venidero, cuando Jesús resucitado estará presente y beberá de nuevo el cáliz del festín. De momento, Jesús dispone de sí mismo y se da.

En el lavatorio de los pies manifiesta sus disposiciones íntimas. San Juan nos dice que Jesús, en plena cena y no al principio, como sería de esperar, se puso a lavar los pies de sus discípulos. Este servicio, que se encomendaba de ordinario a un esclavo, es asumido ahora por Jesús, por ese Jesús al que san Juan presenta como Maestro y Señor, como aquel que viene de Dios y vuelve a Dios. Deliberadamente se abaja, se rebaja para lavar los pies de los discípulos. Un gesto más desconcertante todavía si pensamos que, al parecer, Jesús no lo había hecho antes nunca. Realmente, si pensamos un poco, este gesto enigmático y simbólico expresa el sentido último de su vida. Este gesto manifiesta que él, el Cristo, el Hijo al que el Padre entregó todas las cosas, asume deliberadamente entre los hombres la condición de «servidor»: totalmente a la disposición de ellos, totalmente a merced de los hombres. El Siervo doliente del que nos habla Isaías, entregado por la salvación de todos; servidor obediente hasta la muerte en la cruz, del que nos habla san Pablo en la carta a los filipenses; siervo siempre a nuestra disposición, siempre entregado, dado, en la cena y en la eucaristía. El misterio que aquí se nos revela es que Dios, en Jesucristo, es un Dios servidor: al servicio de los hombres. Su vida consiste en servir hasta ese servicio supremo que consiste en salvar a los demás a costa de la propia vida.

Finalmente, en la hora de su pasión, Jesús consuma el don que ya había hecho de sí mismo. Ya fue «entregado» por Judas en manos de los hombres, en manos de los paganos, en manos de los pecadores. También él Padre «entrega» a su Hijo, pero

por amor: «Dios amó tanto al mundo que entregó a su Hijo único..., para que el mundo se salve por él» (Jn 3, 16-17). «Dios no ahorró a su propio Hijo, sino que lo entregó por nosotros» (Rom 8, 32). ¡Quée xtraño contraste entre Dios que «entrega» por amor y los hombres que «entregan» por odio y por envidia! Aquí se lleva a cabo lo que Abrahán no pudo hacer: Dios «sacrifica» a su Hijo entregándolo a los hombres para que lo crucifiquen. Pero al mismo tiempo Cristo, por amor al Padre y a los hombres, acepta la disposición del Padre: se entrega, de manera que la acción de los hombres que entregan queda subordinada a la del Padre y del Hijo.

Jesús amó a los suyos hasta derramar su vida por ellos. En la cruz está dicho todo lo que quería decir Jesús. La palabra se ha hecho silencio, pero ese silencio es la palabra suprema: cuando Dios nos ha dado a su Hijo, cuando el Hijo ha dado su vida, cuando el cuerpo de Jesús se ha quedado sin sangre, ya no hay nada que decir; no hay más que contemplar los brazos abiertos y el corazón herido. Y comprender. Jesús amó a los suyos hasta el límite y hasta la plenitud del amor: «No hay amor más grande que dar la vida por sus amigos» (Jn 15, 13). Si Dios es amor, jamás el amor de Dios en Jesucristo ha sido más semejante a ese amor. Jamás lo ha expresado de forma impresionante.

La cena, el lavatorio de los pies, la cruz: tres gestos, tres signos del mismo Amor llevado hasta los límites del amor.

El día en que, por la gracia de Dios, nuestro corazón se abra a la inteligencia de los «signos» de ese amor, entonces comenzaremos a comprender *quién es Dios*. Ese día, ese momento, es como un fuego que se enciende en la noche: ilumina, inflama, calienta, deslumbra. «Me amó y se entregó por mí», dice san Pablo (Gál 2, 20). Todo está dicho. El día en que comprenda que Cristo es Alguien, tan real como yo para mí mismo, que ocupó *mi* sitio en la muerte *por mí,* entonces comprenderé que debo, que puedo amarlo, que lo amo. ¡Esto cambia toda una vida! No se puede decir más del mismo modo: «Señor *mío* y Dios *mío*»... Allí está todo el amor del apóstol Tomás, todo el corazón de Pascal. ¡Nos gustaría morir en su lugar! ¡Y sobre todo, no nos gustaría que el drama se repitiera!

El hombre de hoy, orgulloso de sus proezas técnicas, sigue siendo afectivamente frágil. Sobre él pesa una inmensa soledad ante las amenazas de muerte que le rodean. Tiene necesidad de saber, de sentirse amado, pero con un amor fuerte, fiel, que al mismo tiempo respete su libertad. Pues bien, en Jesucristo los hombres descubren ese amor absoluto, que ama al hombre en sí mismo, sin la sombra de una repulsa, ya que en cada uno de nosotros ve a unos hijos, a sus hijos. Dios llega a nosotros en donde nada humano puede alcanzarnos. Con él podemos ser nosotros mismos, sin sentirnos juzgados, sino por el contrario totalmente aceptados, con nuestro peso de grandeza y de miseria, de nobleza y de cobardía, de olvido de sí y de repliegue sobre sí. ¡Nunca hemos sido tan amados como por el mismo Amor! El sentido de nuestra vida es acoger ese incríble ofrecimiento de alianza del Amor con nuestro egoísmo, con nuestra nada.

6. *En las fuentes del amor: la trinidad*

Si Cristo nos ha revelado a Dios como Amor, es que la vida divina es esencialmente un foco de amor. Lo que nos revela el nuevo testamento es la revelación de Dios, Padre, Hijo y Espíritu, es decir, de personas que se aman y que nos aman. Ese Dios, que es unidad perfecta de personas que aman, es por tanto idénticamente Caridad. En la vida divina lo que impresiona, más que la trinidad de personas, es la atracción irresistible que los tiene unidos entre sí. Cada persona se distingue de las otras por la manera con que posee el amor supremo. Pues bien, la maravilla es que la humanidad haya sido invitada a entrar en ese círculo de amor [10].

Para san Pablo Dios es el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo, su Padre y nuestro Padre. «*Abba,* Padre» es el término escogido por Jesús para dirigirse a Dios, ya que es el que mejor expresa la generosidad total. En efecto, el Padre es la iniciativa de amor, la sobreabundancia de una vida que no quiere más que dar y darse. El Padre no se dice ni se afirma más que en otro, infinitamente amado, el Hijo. El Padre es por entero

10. J.-P. Torrell, *o. c.,* 61-190; G. Salet, *Le Christ notre vie,* Tournai-Paris 1958, 101-136.

Paternidad, Padre de un Hijo único, y desde siempre *todo* su amor está en su Hijo. Sin embargo, ese Padre «amó tanto al mundo que entregó a su Hijo único» (Jn 3, 16) para que estemos con él.

Puesto que la naturaleza divina, indivisiblemente una, se comunica íntegramente, hemos de decir que el Hijo, que recibe del Padre todo su ser, es su imagen perfecta. De una parte y de otra el amor es infinito. Como el Padre es la paternidad misma, el Hijo es por entero Filiación: Hijo único, del Padre único, y desde siempre. Lo recibe todo del Padre, no ya para complacerse en el don recibido, ya que el Hijo, orientado por completo hacia el Padre, se alimenta de su voluntad, arde en deseos de glorificarle: su impulso hacia el Padre es igual a la generosidad del Padre. Entonces, como Cristo es la transparencia del Padre (Col 1, 15), la Palabra en la que el Padre se dice por completo (Jn 17, 26; Mt 11, 25-27), es también el único que puede revelarnos hasta qué punto el Padre ama al Hijo, hasta qué punto ama a los hombres, engendrados en la sangre de su Hijo.

El amor humano aspira a una unión que, sin destruir el amor y manteniendo la distinción de las personas, borre entre ellas toda distancia. Imposible deseo de una reciprocidad perfecta, captada como tal. En la trinidad, por el contrario, la intimidad de amor del Padre y del Hijo es tal que ese mismo amor se expresa en una persona que es Amor: el Espíritu. Señalemos que el Espíritu procede del Padre y del Hijo, no ya en cuanto que son dos, sino en cuanto que son uno. El Espíritu procede del Padre y del Hijo, en cuanto que el Padre-Hijo, *ad modum unius,* se ama a sí mismo con un amor fecundo. En un lenguaje más técnico decimos que el Espíritu procede del Padre y del Hijo, pero en virtud de una única espiración de amor o en virtud de una única relación: la espiración activa del Padre y del Hijo es una única relación. Como el Espíritu es entonces éxtasis total hacia el Padre y el Hijo, la trinidad se cierra en la tercera persona. Así el Espíritu es el vínculo indesgarrable, el amor común del Padre al Hijo, del Hijo al Padre, que los lleva al uno hacia el otro: nudo subsistente para siempre de la comunión divina.

El Espíritu no es más que transparencia: se borra para dejar ver al Padre y al Hijo. Es en nosotros como la luz, como el agua, como el soplo que hace vivir. En el origen de todo se

encuentra «el Amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu santo que se nos ha dado» (Rom 5, 5). Se le dan los nombres más diversos: soplo, libertad, fuerza, don, vínculo, consolador, espíritu de verdad. El es el que «lo escudriña todo, hasta las profundidades de Dios... Nadie conoce lo íntimo de Dios más que el Espíritu de Dios» (1 Cor 2, 10-11). El Espíritu es el que nos da la inteligencia de Cristo, el que nos desvela el sentido de su vida, de su mensaje, de su muerte. El no añade nada al mensaje de Jesús, pero lo repite, lo interioriza, lo hace soluble en el alma, ya que el amor es fuente de conocimiento (Jn 14, 21). Y también es el Espíritu el que actúa en nosotros, como fuente de energía, cuando el cansancio nos aplasta, cuando el aliento nos abandona. Entonces es él el que viene a sacudirnos, a «vitamimizarnos», a relanzarnos. El está en la fuente de todos los impulsos, de todas las renovaciones, de todos los rejuvenecimientos de la iglesia. Porque el Espíritu no se cansa nunca ni envejece nunca; siempre joven, siempre nuevo, tan ardiente como el primer amor. Dios es un perpetuo impulso de amor.

Así, desde el origen hasta el fin, tanto en la vida divina como en la historia de la salvación, todo es don, todo es amor. Don del amor de una persona a la otra, en el seno de la trinidad; don de la persona del Hijo en la encarnación y la redención; don de Cristo en la eucaristía. Lo que asombra, en Dios, no es la salvación ofrecida a todos los hombres, sino más aún la sobreabundancia de su amor. Dios es Amor. Pero el amor de las personas divinas es a la vez revelación, ejemplo, origen y fuente de todo amor. Por tanto, la Trinidad no es un dogma facultativo; es la esencia misma del cristianismo, su clave de bóveda.

BIBLIOGRAFIA

Balthasar, H. U. von: *La gloire et la croix,* I. *Apparition,* Paris 1965; id.: *El corazón del mundo,* Edición 62; Id.: *El misterio pascual,* en *Mysterium salutis* III/II, Madrid 1971, 143-335; Id.: *Points de repère,* Paris 1973.
Boisset, L.: *Visages insolites de Jésus,* Vendôme 1977.
Bro, B.: *Sólo Dios es humano,* Bilbao 1978.
Carré, A.-M. (ed.): *Pour vous, qui est Jésus-Christ?,* Paris 1971.
Daniélou, J.: *Dieu et nous,* Paris 1956.
Duquoc, C.: *Jesús, hombre libre,* Salamanca [5]1979.
Dupont, J.: *Les Béatitudes* II, Paris 1963; III, Paris 1973.
Leclerc, E.: *Sagesse d'un pauvre,* Paris 1959.
Lotz, J.-B.: *Pour aimer, Désir, amitié, charité,* Paris 1974.
Raguin, Y.: *La profondeur de Dieu,* Paris 1973.
Salet, G.: *Le Christ notre vie,* Tournai-Paris 1958.
Torrell, J.-P.: *Dieu, quie es-tu?,* Paris 1974.
Varillon, F.: *Chemins vers Dieu,* en *Beauté du monde et souffrance des hommes.* Paris 1980, 294-339.
Zundel, M.: *Quel homme et quel Dieu,* Paris 1976.

Conclusiones

Gran número de nuesrtos contemporáneos, incluidos los cristianos, consideran que el cristianismo está en crisis y que están contados sus días. En vez de preguntarse si el cristianismo no saldrá quizás de esta crisis rejuvenecido y vivificado, se plantean más bien la hipótesis de su desaparición. Más aún si se piensa que esta crisis está ligada con la crisis de occidente. En efecto, son legión las obras y los artículos que se preocupan de la desintegración de las democracias occidentales. Estas democracias le han procurado al hombre un grado de libertad nunca alcanzado hasta ahora, pero esta libertad no ha dado los resultados que se esperaban. Ha engendrado al hombre de la contestación, de la violencia, del terrorismo; al hombre de la permisividad universal y multiforme: del amor libre, del divorcio, del aborto, de la droga, de la eutanasia, del suicidio. Esta libertad, que debería haber dado un sentido a todas las cosas e incluso haber enriquecido el sentido de todo, lo que ha hecho ha sido más bien vaciarlo todo de sentido. Se han multiplicado las distracciones, con la esperanza de hacer olvidar, de «divertir», sin que por ello se haya hecho de la vida una realidad que valga la pena vivir. El hombre se ha quedado solo, arrinconado en sí mismo y en sus problemas, incapaz de utilizar para su bien esa libertad tan penosamente adquirida, incapaz de llevar su progreso espiritual y moral al nivel de su progreso técnico, incapaz de *ser* más al mismo tiempo que posee más, capaz todo lo más de preparar su autodestrucción.

La crisis del hombre occidental, indiferente al cristianismo, o decepcionado, o amargado, o sublevado, es al mismo tiempo la crisis de toda una civilización, modelada sin duda por el cristianismo, pero que se ha desangrado, ha caído en una ignorancia lamentable, sin ver ya qué es lo que el cristianismo podría apar-

tar para salvarla, puesto que no sabe o no comprende qué es el cristianismo para el hombre, es decir, su única interpretación posible y su salvación. Una crisis de estas dimensiones no podrá superarse con unos cuantos paliativos, sino redescubriendo el verdadero rostro y el verdadero mensaje de Cristo. En tiempos del imperio romano, el cristianismo tuvo que enfrentarse con el paganismo; esta vez, se las tiene que ver con el hombre postcristiano, que ha abandonado o ha traicionado a Cristo. El primero iba hacia Cristo; el segundo tiene que convertirse y volver a él. Pues bien, la experiencia de varios pueblos de Europa y de América demuestra hasta qué punto es lento y mortificante esta vuelta [1].

Por otra parte, un período como el que estamos atravesando, como por otra parte todos los períodos en los que el cristianismo ha tenido que sufrir con Cristo las angustias de Getsemaní y del Gólgota, en los que lo más prudente parece ser el alejarse para encontrar en otro sitio la salvación, estos períodos —repito— no son los menos fecundos. Porque la verdad es que en esas horas de duda y de tinieblas, cuando la iglesia conoce la vida de las catacumbas, es cuando se purifica y se prepara para el amanecer de una nueva pascua, de una resurrección de la que percibimos ya señales en tantas renovaciones asombrosas: grupos de oración, de estudio, de acción caritativa. Los cristianos del tiempo presente y los antiguos cristianos no tienen ningún motivo válido para sentirse decepcionados de Cristo ni para ir a buscar en otro sitio la respuesta a los verdaderos problemas de la condición humana. La salvación del hombre no pasa más que por el acercamiento a Cristo o la conversión a Cristo. El cristianismo no está pasado de moda, ni es superfluo, ni extraño al hombre, ni enemigo del hombre; es la única imagen auténtica del hombre, revelada en Cristo, que es la verdad de la imagen.

Cuando decimos que Cristo es la única interpretación del hombre y de sus problemas, no decimos que los esfuerzos humanos sean insignificantes. Todo lo contrario. La interpretación cristiana no excluye la experiencia humana, sino que la incluye: tal es el punto de partida obligado de todos los problemas que

1. Sobre el problema tal como se ha planteado, cf. J.-B. Lotz, *Was gibt das Christentum dem Menschen? Grunderwartungen und Erfüllung,* Frankfurt 1979.

hemos estudiado. Por otra parte, la originalidad de Pascal, de Teilhard y de Blondel está precisamente en haber elaborado una reflexión sobre la condición humana a partir del hombre y del contexto de su tiempo: su antropología está hecha «a medida». Así pues, el cristianismo asume la experiencia humana, sobre todo la experiencia religiosa, pero la enriquece, la profundiza, la lleva a una plenitud de sentido que ninguna ideología y ninguna religión podría alcanzar, ya que el corazón del cristianismo es el Hombre-Dios. Es verdad que las grandes filosofías, las grandes religiones contienen todas ellas un rayo más o menos ardiente de esa verdad que ilumina a todo hombre que viene a este mundo [2]. Pero sólo Cristo está en disposición de discernir con certeza lo que es auténticamente obra de la Palabra. En este sentido, ni siquiera el antiguo testamento tiene una interpretación absoluta e infalible de su propia revelación, que no conoce la Palabra definitiva que disuelve sus propias ambigüedades, que ilumina sus figuras y disipa sus sombras. Solo Cristo hace posible la inteligencia perfecta del antiguo testamento, así como de todas las formas religiosas de la humanidad. Solo el acontecimiento de Cristo se interpreta a sí mismo total e infaliblemente, ya que en este caso el principio de interpretación es Dios mismo en Jesucristo.

Sí, el cristianismo tiene algo que decir al hombre de hoy, en particular al hombre de occidente, y algo *decisivo*. Si él no fuera capaz de darle algo, tampoco podría hacerlo ningún poder en la tierra y ninguna ideología, ya que él es el camino de salvación trazado por Dios mismo en su Hijo encarnado.

Efectivamente, Cristo, por ser la teofanía suprema, es decir, el Dios revelante y el Dios revelado al propio tiempo, ocupa una posición única que distingue al cristianimso de todas las religiones que se dicen reveladas, incluso del judaísmo. El cristianismo es la única religión cuya revelación se encarna en una persona que se presenta como la verdad viviente y absoluta, que reúne y unifica en sí todos los aspectos de la verdad que van jalonando la historia de la humanidad: transcendencia de la verdad que caracteriza a las corrientes platónicas, historicidad de la verdad que caracteriza al pensamiento moderno y contemporá-

2. Declaración del Vaticano II, *Nostra aetate,* n. 2.

neo, interioridad de la verdad puesta de relieve en las diversas formas del existencialismo [3]. Las demás religiones han tenido sus fundadores, pero ninguno de ellos (Buda, Confucio, Mahoma, Zoroastro, Moisés) se ha propuesto como objeto de la fe de sus discípulos. Aquí, por el contrario, la revelación de Cristo tiene a Cristo por objeto. Encontrarse con Dios es reencontrar a Dios; creer en Cristo, es creer en Dios. Cristo no es un simple fundador de una religión; es a la vez inmanente a la historia de los hombres y el transcendente absoluto. Por eso Cristo se presenta como el único mediador de sentido, como el único exegeta del hombre y de sus problemas. El mensaje de Cristo es misterioso ciertamente, pero es fuente de sentido, inagotable y siempre renovado.

Lo esencial de ese mensaje es que el hombre, dejado a su propia iniciativa, no es más que odio y pecado, egoísmo y muerte, pero que, en virtud de la gracia, el Amor absoluto se ha introducido en el corazón del hombre, a fin de conferirle, si el hombre consiente en ello, su propia vida y su propio amor. Cristo es aquel en el que se nos ha hecho este don. Hijo de Dios en el seno de la trinidad, Dios en la carne en medio de los hombres, él hace de nosotros hijos del Padre, que viven del Espíritu del Padre y del Hijo, que es Espíritu de amor que congrega a todos los hombres en ese amor. Igualmente es en Cristo donde se manifiesta en su verdad profunda el misterio de «los otros». Los «otros» son el Hijo del hombre, siervo doliente, que tiene hambre y sed, que está desnudo, enfermo, abandonado, pero destinado a la gloria del Hijo muy amado. En Cristo ya no hay ningún hombre que sea «extraño», sino únicamente hijos del mismo Padre y hermanos del mismo Cristo. Ya no hay más que amor del Padre y del Hijo, y el amor de los hombres, abrazados todos en un mismo Espíritu. La libertad, a su vez, es consentimiento en ese Amor que invade al ser humano, apertura a la amistad divina que invita al hombre a compartir su vida. La muerte misma deja de ser solamente una ruptura para convertirse en un acabamiento y en una maduración, en un paso del hijo a la casa del Padre, en el encuentro definitivo con el Amor

3. I. de la Potterie, *Historia y verdad,* en R. Latourelle y G. O'Collins (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental,* Salamanca 1982, 130-159.

acogido en la fe. En eso radica la salvación. En la óptica del cristianismo el hombre no se comprende ni se realiza plenamente más que en la acogida del don de Dios, del Amor.

¡Cuántos hombres hay actualmente que se parecen a los del antiguo testamento! Están aguardando la paz, la justicia, la verdad, la vida, la plenitud de la salvación. En el secreto de sus corazones andan buscando un sentido a todas las cosas en medio de un mundo aparentemente desprovisto de sentido. A todos estos extraviados Cristo les responde: «Yo soy el camino». A esos hombres que vacilan en medio de su andar entre tinieblas. Cristo les declara: «Yo soy la luz, yo soy la verdad». A esas personas que no ven a su alrededor más que odio y muerte, Cristo les dice: «Yo soy el amor». A todos les dice: «Yo soy».

¡Oh, Señor! A cada uno de nosotros puede quizás llegarnos la hora de no ver las cosas claras, de hundirnos sin hallar fondo, como si todos los valores que nos rodean empezaran a vacilar y a perder consistencia. ¡Oh, Señor! Si algún día todo me pareciera sin sentido, si llegara a no saber ya hacia dónde dirigir la vista, a quién escuchar, en dónde encontrar un apoyo, dame la fuerza de volverme hacia ti, como por un instinto visceral. A mi alrededor todo es misterio. El misterio hace eco al misterio. ¡Pero, Señor, tu misterio es tan grande, tan hondo en todas sus dimensiones!... ¡Lo que me ofreces, Señor, supera tan infinitamente a todo lo que los hombres pueden ofrecerme con sus ideologías...! Además, creer no es comprenderlo todo: tu amor, tu perdón, tu servicio, tu mensaje, tu muerte, tu vida... Todo puede desaparecer con tal que sigas estando tú, porque tú eres el que das sentido a todas las cosas y, en primer lugar, a mí mismo. Sin ti, ¿adónde iríamos? ¡Tú solo tienes palabras de vida eterna! Y yo sé que eso es verdad porque lo he visto en tu vida, en la vida de tus santos, de tus mártires. Sin ti, yo no sería. ¡Que yo sea en ti, contigo!

INDICE GENERAL

Introducción 9

1. CRISTO, OPORTUNIDAD PARA EL HOMBRE DE HOY 15
   1. Rasgos del hombre del siglo XX 16
   2. Preocupación de los pensadores cristianos 23
   3. Desde el Vaticano II hasta Juan Pablo II 33
   4. Conclusión 42

I. TRES APROXIMACIONES A LA CONDICION HUMANA: PASCAL, TEILHARD, BLONDEL 45

2. BLAS PASCAL: CRISTO, TOTALIDAD DE SENTIDO 49
   1. Las fuentes y la «fuente» de Pascal 49
   2. El «Memorial», testigo de una experiencia decisiva 54
   3. En la conjunción de dos apologéticas 61
   4. Desarrollo lineal u orquestación de temas convergentes 72
   5. Nuevo tipo de apologética y nueva dialéctica 78
   6. Desproporción del hombre: perspectiva física 79
   7. Desproporción del hombre: miseria y grandeza 85
   8. La conversión como «preliminar» de una auténtica búsqueda de sentido 96
   9. La clave del criptograma humano: la hipótesis cristiana 99
   10. Cristo, totalidad de sentido 103
   11. Las pruebas de la religión 107
   12. Una antropología teológica 110
   13. Cristocentrismo de Pascal 112

3. TEILHARD DE CHARDIN EN EL CENTRO UNIVERSAL DE CONVERGENCIA 117
   1. Rasgos de la obra de Teilhard 118
   2. Su intuición fundamental 122
   3. Proyecto apologético 128
   4. En busca de una coherencia dinámica 133
   5. Las etapas de la dialéctica de Teilhard 139
   6. Angulo de aproximación 142
   7. El movimiento general del universo 147
   8. Análisis de la evolución 151
   9. De la hominización a la socialización 156

10. La ascensión a omega 159
11. Del Dios omega al Dios revelador 169
12. El Cristo-omega 173
13. Sentido y aspectos diversos de omega 176
14. El Cristo universal 182
15. El Cristo evolucionador y parusíaco 193
16. El impacto de la apologética de Teilhard 195

4. MAURICIO BLONDEL: LA HIPÓTESIS CRISTIANA O LA RESPUESTA ESPERADA 201

1. El ambiente y las influencias 202
2. La dialéctica de «la acción» 209
3. Génesis de la idea de lo sobrenatural en sus tres etapas 231
4. Naturaleza del proyecto de Blondel 232

5. PASCAL, TEILHARD, BLONDEL. ESTUDIO COMPARATIVO DE TRES APROXIMACIONES 241

1. Diversas épocas 241
2. Personalidades en contraste 242
3. Intento apologético común 245
4. Los destinatarios 246
5. Cuestión planteada y mediación propuesta 248
6. Punto crítico y apertura hacia Dios 250
7. La culminación del hombre: lo sobrenatural 252
8. De la inmanencia a la trascendencia 253
9. Concepción de Cristo 254
10. Originalidad y complementariedad 257
11. Actitudes espirituales diversas 259
12. Cristo, clave del criptograma humano 262

II. CRISTO Y NUESTROS PROBLEMAS HUMANOS 265

6. CRISTO Y NUESTRAS NECESIDADES 269

1. Soledad y alteridad 269
2. La soledad y sus formas 270
3. El aislamiento o la soledad mala 274
4. Salidas a la soledad 276
5. Soledad radical inevitable 278
6. Cristo y nuestras soledades 280
7. Cristo y el abismo de la soledad 283
8. La soledad creadora en el espíritu 285

7. ALTERIDAD Y COMUNIÓN 289

1. Los otros como objetos 290
2. Los otros como personas 293
3. Los «otros» en Cristo 297
4. El amor a los otros 301
5. Iglesia primitiva y testimonio contemporáneo 302

8. TRABAJO, INVESTIGACIÓN Y PROGRESO 307

1. El trabajo, lugar privilegiado de nuestra presencia en el mundo 307
2. El mundo del trabajo y sus rasgos actuales 310
3. Consecuencias de estos cambios 312
4. En busca de un sentido 316
5. La creación 319
6. El trabajo 323
7. Aspecto teologal y pascual 325
8. Cristo, última finalización del trabajo 326
9. Progreso terreno y reino de los cielos 329
10. Niveles de significación 331

9. EL PODER DEL MAL Y LA SALVACIÓN POR LA CRUZ 335

1. Planteamiento 335
2. Consideraciones y formas del mal 337
3. ¿Indiferencia o rebeldía? 340
4. Puntualizaciones 346
5. Cristo frente al pecador 349
6. El Dios crucificado 351
7. Del pecado al amor 355

10. AUTONOMÍA, LIBERACIÓN Y LIBERTAD 361

1. Un problema de nuestros días 361
2. Autonomía, heteronomía y teonomía 364
3. Ley y libertad en el antiguo testamento 367
4. La vida cristiana, vocación a la libertad 372
5. Liberaciones humanas 377
6. Libertad de Cristo y libertad del hombre 382

11. PROFETISMO Y ESPERANZA DE LOS QUE SUFREN 385

1. El problema 385
2. La enfermedad como estado de vida 387
3. Reacciones y actitudes 389
4. Un problema que «replantear» 391
5. De Job a Jesucristo 393
6. El profetismo de los que sufren 396
7. Poder de intercesión 398
8. Dinamismo santificador del sufrimiento 401

12. LA MUERTE PARA LA VIDA 405

1. Actitud y lenguaje actuales 406
2. La muerte como fenómeno y acontecimiento 408
3. La muerte como experiencia 410
4. La conciencia humana ante la muerte 413
5. Posiciones y proposiciones 415
6. Ambivalencia de la muerte 418
7. La muerte de Cristo 421
8. Morir con Cristo 422

9. Acto teologal supremo 424
10. Experiencia temporal y dimensión de eternidad 427

13. El Dios de Jesucristo 431

1. Un Dios y la medida de Dios 431
2. Trascendente y cercano 433
3. En busca del hombre 435
4. Paciente y misericordioso 437
5. Dios es amor 440
6. En las fuentes del amor: la trinidad 444

Conclusiones 449